LA VIE SPIRITUELLE
N° 409 Août-Septembre 1955

SOMMAIRE

LES MYSTÈRES DE DIEU

M. DROUZY, O.P. Le « Pater », prière du Christ..... 115

Pouvons-nous pénétrer dans le Regard du Fils sur le Père, dans son intimité et sa prière? Nous a-t-il livré quelques paroles qui nous parlent de lui-même, de son rapport intime et personnel au Père? — Il semble que le Pater *en soit une. Le* Pater *n'est pas une prière faite pour les hommes que le Christ aurait reprise à son compte comme il l'a fait des psaumes, mais une prière du Christ que les hommes ont reçu la grâce de connaître et de pouvoir reprendre à leur compte.*

NOTRE SANCTIFICATION

P.-R. RÉGAMEY, O.P. Un yoga chrétien? 135

Les techniques de libération spirituelle chères à la Tradition religieuse de l'Inde peuvent-elles être de quelque utilité pour les chrétiens? Et pour les Occidentaux?

P. R. R. Trois livres sur le yoga (Mircea Eliade, Paul Masson-Oursel, Jacques Masui) 152

LES HOMMES ET LES ŒUVRES DE DIEU

R.-L. OECHSLIN, O.P. Le Monachisme et les grands traits de la spiritualité russe a travers l'histoire. 155

Comment le monastère est-il devenu pour le peuple russe le « lieu saint », la « maison des anges », et le moine la lumière et le guide des laïcs? Comment les courants monastiques furent à l'origine des différentes tendances de la spiritualité russe, et comment la Russie, convertie par des moines, devint la « sainte Russie ».

JOURDAIN AUMANN, O.P. LE P. JEAN G. ARINTERO, O.P..... 171

Le P. Arintero (1860-1928), fondateur de notre revue-sœur de Salamanque, la Vida Sobrenatural, *est un de nos « maîtres ». Les plus anciens de nos lecteurs se souviennent de ce que lui dut* La Vie Spirituelle *des premières années. Les écrits et les vertus du P. Arintero, dont ses frères en religion gardent pieusement la mémoire, sont étudiés dans l'espoir de pouvoir introduire sa cause de béatification.* La Vie Spirituelle *saisit cette occasion pour présenter à ses lecteurs la vie et l'œuvre de cet homme de Dieu et de ce maître d'oraison.*

CHRONIQUES

R. LAURENTIN. DU NOUVEAU SUR L'ASSOMPTION 181

A propos des ouvrages récents du P. A. Wenger et de M. C. de Coninck.

A.-M. H. « QUI DE VOUS NE COMMENCERA PAR S'ASSEOIR »..... 190

Les mouvements de foyers sont nombreux en France et, ordinairement, d'une haute et belle qualité spirituelle. L'exemple nous en est donné par les « Equipes Notre-Dame » qui, à propos d'un point de leur charte institué il y a dix ans, rendent compte de leur vie spirituelle, non selon ce qu'elle devrait être, mais — ce qui est en un sens encore plus beau — selon ce qu'elle est.

A TRAVERS LES REVUES

Lumière et vie. — Perspectives de catholicité. — Paroisse et Liturgie, p. 201.

LES LIVRES

Voir en page 3 de couverture la liste des livres recensés p. 210.

LE « PATER », PRIÈRE DU CHRIST

L'Évangile, à plusieurs reprises, nous parle de la prière de Jésus. Nous savons, par exemple, qu'avant de choisir ses apôtres, le Christ a passé toute la nuit à prier sur la montagne (Lc, 6, 12). Au cours de ses tournées évangéliques il lui arrive de se lever de grand matin pour aller prier dans la solitude (Mc, 1, 35). Plusieurs fois, après certains miracles retentissants, il fuit l'enthousiasme d'une foule trop empressée : *Il se retire dans la solitude pour prier* (Lc, 5, 16 ; cf. Mt., 14, 23).

Quelle pouvait être la prière du Christ ? Nous n'en sommes pas réduits seulement à des hypothèses. La grande prière après la Cène, au chapitre 17 de saint Jean, suffirait à elle seule à soulever un peu le voile, à nous faire entrer dans le mystère de cette prière silencieuse. D'autres textes de l'Évangile nous y aideraient également, par exemple l'admirable prière conservée par saint Luc (10, 21) : *Je te bénis, Père, Seigneur du ciel et de la terre, d'avoir caché cela aux sages et aux habiles et de l'avoir révélé aux petits.* De ce point de vue, le *Pater* a-t-il aussi quelque chose à nous apprendre ? Nous permet-il d'entrevoir quelque chose du mystère d'intimité qui unit Jésus et son Père ? Autrement dit, le *Pater* peut-il être regardé non seulement comme la prière des chrétiens, mais aussi comme la prière du Christ ?

Oratio de Christo ou *Oratio Christi*? C'est à cette question que nous voudrions essayer de répondre ici.

De nombreux exégètes nient purement et simplement que le *Pater* soit la prière du Christ. Pour eux, c'est une prière que Jésus nous enseigne, une leçon qu'il nous donne, mais qui n'a pas pu être sa propre prière. Car, disent-ils, le Christ n'a pas pu dire pour lui-même : « Pardonnez-nous nos offenses comme nous pardonnons. » L'argument est-il suffisant? Plutôt que d'achopper sur une formule, il vaut mieux remarquer les analogies nombreuses que le *Pater* présente avec les autres prières du Christ, spécialement avec celle du chapitre 17 de saint Jean. Certaines formules peuvent facilement être mises en parallèle : *Que ton nom soit sanctifié. — J'ai manifesté ton nom aux hommes* (Jn, 17, 6). *— Que votre règne arrive. — Je t'ai glorifié sur la terre, en accomplissant l'œuvre que tu m'avais donnée à faire* (v. 4). *— Délivrez-nous du mal. — Je ne te demande pas de les retirer du monde, mais de les préserver du mal* (v. 15). La prière de Lc, 22, 42, présente aussi un parallèle frappant avec une demande du *Pater : Père que ce ne soit pas ma volonté qui se fasse, mais la tienne.*

Au delà de ces ressemblances, nous pouvons remarquer aussi à quel point le *Pater* répond aux attitudes fondamentales du Christ, à quel point il est « homogène » à l'Évangile. « L'oraison dominicale est l'abrégé de tout l'Évangile, écrivait déjà Tertullien : *Breviarium totius evangelii*[1]. » Les thèmes qu'on y retrouve sont des thèmes bibliques et évangéliques par excellence : la sanctification du Nom, le Règne, l'obéissance à la Volonté du Père, la nourriture... Tertullien encore nous le fait remarquer : « En quelques mots, que d'oracles empruntés aux prophètes, aux Évangiles, aux apôtres! Que de discours du Seigneur, de paraboles, d'exemples, de préceptes!... Quoi d'étonnant? Dieu seul a pu nous apprendre comment il voulait être prié. C'est donc lui qui règle la religion de la prière et l'anime de son Esprit, au moment où elle sort de sa bouche, lui com-

1. *De Oratione*, ch. 1 (C.S.E.L., XX, 181, 19).

munique le privilège de nous transporter au ciel et de toucher le cœur du Père par les paroles du Fils[2]. »

Mais, d'une façon plus précise, le contexte dans lequel vient s'insérer le *Pater* nous suggère que cette prière est vraiment la prière de Jésus. Nous en avons deux recensions : l'une dans l'Évangile de saint Matthieu au chapitre 6, l'autre dans celui de saint Luc, chapitre 11. Les exégètes tiennent à peu près unanimement que c'est saint Luc qui le transmet dans son vrai contexte. Or, le *Pater* nous est présenté ici comme le prolongement même de la prière de Jésus : *Un jour, quelque part, Jésus était en prière. Quand il eut fini, un de ses disciples lui dit : « Seigneur, apprends-nous à prier... »* (Lc, 11, 1-2). C'est donc en voyant Jésus prier que ses disciples conçoivent de l'imiter et désirent prier comme lui. La prière que Jésus leur enseigne apparaît ici comme la projection extérieure de sa propre prière, comme la réplique à notre usage d'un modèle exemplaire qui est cette conversation silencieuse entre le Christ et son Père. D'ailleurs quelle autre prière, quelle meilleure prière le Christ aurait-il pu enseigner à ses apôtres, sinon sa propre prière ? Si la vie chrétienne consiste à reproduire en nous la vie, les sentiments, le mystère du Christ, comment admettre que la prière que Jésus nous a apprise n'est pas celle qu'il a lui-même priée ?

Mais comment Jésus a-t-il pu dire à son Père : « Pardonnez-nous nos offenses » ? Il est facile de répondre que Jésus a prié les psaumes qui, eux aussi, comportent souvent des prières pénitentielles. Rien ne nous permet de dire que Jésus n'a pas prié le psaume 51 lorsqu'on le psalmodiait à la synagogue : *Aie pitié de moi, ô Dieu, en ta grande bonté. Efface ma faute en ta large compassion.* De même, il a chanté les « psaumes des montées » en se rendant en pèlerinage à Jérusalem, en particulier le psaume 130 : *De l'abîme je crie vers toi, mon Dieu, écoute ma clameur... Si tu t'en tiens aux fautes, Yahvé, qui pourra subsister ?* Saint Paul n'écrit-il pas aussi que le Christ est devenu *malédiction pour nous*

2. *Ibid.* (186, 26-187, 9).

(Gal., 3, 13) et encore que *celui qui n'a pas connu le péché, Dieu l'a fait devenir péché pour nous* (2 Cor., 5, 21). Et saint Thomas glose ce texte en comparant le Christ aux prêtres de l'Ancienne Loi qui, mangeant les sacrifices offerts pour le péché, mangeaient du même coup le péché du peuple[3]. Le péché n'est pas attribué ici au Christ en tant que Verbe, ce qui serait un blasphème ; il lui est attribué d'une façon relative, en tant qu'il nous représente, en tant qu'il s'est chargé pour nous de toutes nos iniquités. « Sous ce rapport, le Christ peut parler au nom de ses membres du « cri de ses péchés », alors qu'en lui qui est la tête il n'y a aucune faute[4]. » Avec le bénéfice de cette distinction, il n'y a donc aucune inconvenance, ni aucune impossibilité à dire que le Christ a prié le *Pater* pour son propre compte avant nous et pour nous. En le récitant pour la première fois, il en a fait la prière par excellence, le prototype parfait de toute prière, dont les nôtres ne seront jamais que des reproductions imparfaites. En toute vérité, on peut dire que le Christ a *institué* le *Pater*, comme on dit qu'il a institué le baptême ou l'eucharistie. En le priant lui-même, il a par avance sanctifié tous nos *Pater*, il leur a donné une efficacité spéciale. Nos *Pater* ne rejoignent le cœur du Père que dans le sillage de l'unique *Pater* du Christ. C'est ce que nous allons essayer d'approfondir en montrant comment le *Pater* a été par excellence la prière de Jésus.

I

La prière du Christ comme roi, prêtre et prophète

S'il est une catégorie qui se retrouve à travers toute la Bible comme une structure permanente, c'est bien cette trilogie : Roi, Prêtre et Prophète[5]. Dans l'Ancien Testament,

3. III^{a}, 15, 1 ad 4^{um}.
4. *Ibid.*, ad 1^{um}.
5. Un des textes principaux est celui de Deut., 17 et 18. Ce texte vise à donner au peuple son organisation, son ossature, une fois qu'il aura pris possession de la Terre Promise. Or, dans ce texte, il est fait mention des Rois

ces trois offices apparaissent d'ordinaire disjoints. Parfois, deux de ces fonctions se trouvent exercées par un seul homme[6]. Seul le Christ regroupe les trois en sa Personne, en une convergence admirable[7]. C'est alors tout son minis-

(17, 15), des Prêtres (18, 1) et des Prophètes (18, 15). Ailleurs, quand l'Écriture veut embrasser la totalité du peuple, elle envisage cette trilogie et semble la considérer comme exhaustive. Par exemple, Jér., 13, 13, ou encore Jér., 8, 1; Soph., 3, 3-4; Agg., 1, 1. A chacune de ces fonctions on est habilité par une onction : onction du Roi (par exemple, 1 Rg., 16, 1-13); onction du prêtre (Ex., 30, 30; 28, 41); onction du prophète (au moins en 3 Rg., 19, 16, car Is., 61, 1, repris par Lc, 4, 17, semble parler d'une onction au sens métaphorique).

6. Ainsi Melchisédech est à la fois roi et prêtre, Ézéchiel est prêtre et prophète, David roi et prophète. Moïse est prêtre et peut aussi être considéré comme prophète en tant que législateur.

7. Le Christ, le « Oint » par excellence, est à la fois Roi, Prêtre et Prophète. L'Ancien Testament l'attend et l'annonce comme tel. Le Christ est attendu comme *Roi* dans Zach., 9, 9, repris par Jn, 12, 15, dans Ez., 34, 24, repris par Lc, 1, 32. Cf. encore Mich., 5, 1; Ps., 2, 8; Ps., 72; Ps., 132, etc. Le Christ est attendu comme *prêtre* dans le Ps. 110. Son sacerdoce est impliqué aussi dans le sacrifice dont il sera la victime : Ps. 22; Is., 53; Zach., 12, 10, repris par Jn, 19, 37. Le Christ est attendu aussi comme *roi et prêtre*. Ainsi dans Zach., 6, 12-13 : *Il s'assiéra et dominera sur son trône. Il sera prêtre sur son trône.* Enfin le Christ est attendu comme *prophète*. On sait qu'à partir de Malachie la prophétie disparaît en Israël. C'est là un des traits mystérieux de l'Ancien Testament. Mais la pensée des Juifs reste tournée vers son retour. Ainsi Simon Macchabée reçoit l'autorité de grand-prêtre et de chef de peuple *jusqu'à ce que vienne un prophète fidèle* (1 Macc., 14, 41). L'Évangile nous donne l'écho de cette attente. Quand Jean-Baptiste accomplit sa mission, les Juifs envoient vers lui des prêtres et des lévites qui lui demandent : *Es-tu Élie? Es-tu le prophète?* (Jn, 1, 21-22). De même, en présence des œuvres du Christ, les Juifs diront « les uns qu'il est Élie, d'autres Jérémie ou l'un des prophètes » (Mt., 16, 14). Comme dans l'Ancien Testament, l'affirmation séparée des trois offices du Christ est très fréquente dans les Évangiles et le Nouveau Testament. Mais ce qui est neuf, c'est le groupement des trois titres, au moins sous forme d'allusion. Ainsi au chapitre 1 de l'Apocalypse est-il question du Christ comme prêtre et roi aux v. 13-16, et du Christ comme prophète au v. 19. De même, certains exégètes retrouvent dans Jn, 14, 16 : *Je suis la voie, la vérité et la vie,* l'affirmation des trois pouvoirs : royal, prophétique et sacerdotal. Saint Thomas, après saint Jérôme qu'il cite dans la *Catena aurea,* voit dans le texte de Mt., 28, 18-19, une allusion au triple pouvoir du Christ communiqué à l'Église : *Allez, enseignez toutes les nations* (prophétisme), *les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit* (sacerdoce), *leur apprenant à observer tout ce que j'ai prescrit* (royauté).

tère, toute sa vie, la croix elle-même qui sont marqués de ce triple titre[8]. Nous avons là trois aspects, trois lumières convergentes qui nous permettent de relire l'Évangile avec un regard neuf et souvent d'y découvrir des profondeurs jusqu'alors inaperçues. Rien d'étonnant à ce que cette trilogie se retrouve aussi dans le *Pater*. Par une étude attentive de sa composition littéraire, nous allons montrer comment.

Si des deux versions du *Pater*, c'est celle de saint Luc qu'il nous faut préférer quant au contexte, c'est au contraire celle de saint Matthieu qu'il nous faut retenir quant au texte. Sur ce point les exégètes sont d'ordinaire d'accord. Comme pour le récit des Béatitudes, la rédaction de saint Luc est la plus brève : ici, elle omet la troisième demande et la seconde partie de la sixième. Et comme les termes de saint Luc sont moins proches que ceux de saint Matthieu d'un original sémitique, on doit conjecturer que c'est lui qui a abrégé, non Matthieu qui aurait allongé[9]. L'Église, d'ailleurs, a dès le début donné la préférence au texte de saint Matthieu : l'usage liturgique en est déjà attesté par la *Didachè* (8, 2-3) vers le milieu du II^e^ siècle.

Dans saint Matthieu, le *Pater* est composé d'une invocation initiale suivie de six demandes. Les deux dernières clauses : « Ne nous induisez pas en épreuve », et « Délivrez-nous du mal », apparaissent, en effet, tellement liées pour la forme et pour le sens que nous ne saurions y lire une septième demande différente de la précédente. C'est ainsi que l'interprète saint Augustin : « Cette demande revient à la précédente, écrit-il. Tu peux donner le même sens à toutes les deux[10]. » De même pour Origène qui explique

8. Par exemple, la Passion peut être considérée comme le martyre du prophète (c'est le point de vue de saint Luc), ou comme le sacrifice par excellence (perspective sacerdotale de l'Épître aux Hébreux), ou comme victoire sur les puissances et instauration du Règne de Dieu (point de vue de saint Matthieu et de saint Paul). Cf. DIBELIUS, *La signification religieuse des récits de la Passion*, in *Revue Hist. Phil. Rel.*, 1933, pp. 38 sq.

9. Cf. M.-J. LAGRANGE, *L'Évangile de Jésus-Christ*, Paris, 1932, p. 321, n. 1.

10. *Sermo* 57, 9 (P. L., 39, 391).

ainsi la dernière omission de saint Luc[11]. Saint Thomas aussi accepte ce point de vue. D'après lui, il faut voir dans ces deux demandes comme les deux faces de la même réalité : d'un côté, l'épreuve, tentation venant de Dieu et qui est provocation au bien. De l'autre, la tentation venant du démon et qui est provocation au mal[12]. Le type de la première est la tentation d'Abraham[13], le type de la seconde la tentation d'Adam.

Restent donc six demandes, réparties en deux groupes de trois. Les trois premières demandes sont formulées en faveur du Père lui-même ; les trois dernières en notre faveur. Ceci est sensible en français, mais plus encore dans l'original sémitique qui construit à l'inverse de nous le rapport entre le possesseur et l'objet possédé :

Toi, le nom duquel soit sanctifié,
Toi, le règne duquel arrive,
Toi, la volonté duquel soit faite.

Ceci serait encore plus accusé dans la forme araméenne où le *toi* et le *nous* viendraient en finale comme une rime selon le mode général des prières juives. D'où opposition très nette entre les deux parties du *Pater*, entre le *Toi* et le *nous*, entre la prière pour le Père et la prière pour les hommes en route vers Dieu. La première partie est une prière éternelle qui demeurera au ciel, la seconde au contraire est essentiellement transitoire et liée au régime de la terre. La transition entre les deux parties est assurée par la dernière demande de la première partie : « Que votre volonté soit faite *sur la terre comme au ciel.* » Comparée à la prolixité et à la confusion de certaines prières de l'Ancien Testament et plus encore des prières juives contemporaines du Christ, on ne

11. *De Oratione* (P. G., 11, 545 C).
12. *Expos. super Orat. Domin.* (traduit dans *La Vie Spirituelle*, t. XXII, 1930, p. 283).
13. « Quand le Seigneur ordonna jadis à Abraham de lui sacrifier son Fils, ce fut moins pour tenter sa foi que pour la manifester. » TERTULLIEN, *De Oratione*, 8 (C.S.E.L., XX, 186, 16-17).

peut qu'admirer la sobriété et la pureté de lignes de cette prière chrétienne. Du seul point de vue littéraire, parmi les parallèles connus, elle serait déjà digne de figurer comme un chef-d'œuvre classique.

Si maintenant nous considérons chaque groupe de trois demandes, nous pouvons remarquer que, dans chacun des deux groupes, la première demande peut être attribuée au Christ comme Prêtre, la deuxième au Christ comme Roi, la troisième au Christ comme Prophète. Autrement dit, les deux groupes étant rapprochés terme à terme, on obtient les couples suivants :

Que votre nom soit sanctifié — Donnez-nous notre pain, qui serait la prière du Christ comme Grand Prêtre.

Que votre règne arrive — Remettez-nous nos dettes, qui serait la prière du Christ-Roi ou Fils de Roi.

Que votre volonté soit faite — Ne nous soumettez pas à l'épreuve, qui serait la prière du Christ comme Prophète.

Ces rapprochements sont-ils purement arbitraires, sont-ils une ingénieuse reconstruction ? Sans vouloir leur attribuer une rigueur contraignante qu'ils n'ont pas, nous pensons qu'ils sont plus qu'une coïncidence ou un jeu de l'esprit. En tout cas, les thèmes bibliques que nous allons retrouver maintenant sont trop évidents pour que nous les laissions passer. En les méditant, c'est notre prière elle-même, notre utilisation du *Pater* qui va se trouver rechargée d'une densité nouvelle.

1^er^ *couple* : « Que votre Nom soit sanctifié... »
« Donnez-nous notre pain... »

Le mot grec employé ici pour « sanctifié » est le mot ἁγιάζειν, terme sacerdotal par excellence. Saint Matthieu l'emploie trois fois, toujours dans un contexte culturel où il signifie : rendre sacré, consacrer. Dans saint Jean, il a une signification très riche et signifie à la fois : sacrifier, consacrer, sanctifier. Il faut souvent le rendre par des mots fran-

çais différents, suivant le contexte. Mais ce contexte est toujours un contexte sacerdotal. C'est qu'en effet la sanctification du nom, comme le sacrifice, est une fonction sacerdotale par excellence. Et cette fonction se réalise au maximum pour le Christ sur la croix. Nous savons par ailleurs qu'aux premiers siècles, sanctifier le nom, ce n'était pas seulement honorer, c'était rendre témoignage de Dieu au risque de sa vie ; c'était glorifier Dieu jusqu'à l'effusion du sang. Les Macchabées étaient considérés comme les sanctificateurs par excellence du Nom divin [14]. De la même façon, c'est sur la Croix que le Christ Prêtre sanctifie au maximum le Nom du Père. C'est en se sacrifiant pour nous qu'il manifeste le Nom de Dieu. Son sacrifice n'est pas seulement un sacrifice de réconciliation, c'est en même temps un sacrifice de louange : *Père, l'heure est venue ! Glorifie ton Fils afin que ton Fils te glorifie* (Jn, 17, 1). Dieu se sanctifie dans la mort de son Fils, le « Saint d'Israël ». Car désormais, par la croix, signe de contradiction, tous les hommes vont pouvoir confesser que Dieu est Dieu (Mt., 27, 54), tous les hommes vont pouvoir être sanctifiés, consacrés par le sang de l'Agneau sans tache qui nous a donné accès au sanctuaire (Hébr., 10, 19-22).

C'est par son sacrifice que le Christ sanctifie le Nom du Père. Mais c'est aussi par son sacrifice qu'il comble notre faim spirituelle. C'est par son sacrifice qu'il se donne en nourriture aux hommes. Du même acte qu'il s'offre au Père, il nous donne son corps livré pour nous. Sacrifice et repas : deux réalités intimement liées dans l'Ancien Testament [15] et qui, plus inséparablement encore, se retrouvent liées dans la messe. Le sacrifice en est l'aspect ascendant, l'hommage de l'homme à Dieu. Le repas en est l'aspect descendant, la

14. Cf. *Irénikon*, 20 (1947), pp. 252-253.

15. On sait que, dans l'Ancien Testament, un repas sacré prolonge souvent le sacrifice, qui devient alors sacrifice de communion, rite central de la liturgie du temple. Cf. par exemple, Deut., 12, 5-7. Sacrifice et repas sont si intimement liés que l'expression « manger et boire devant Yahvé » s'emploie dans l'Ancien Testament équivalemment à sacrifier. Ainsi dans Ex., 32, 6; Deut., 12, 18; Jug., 9, 27.

réponse de Dieu à l'homme. Dans l'Eucharistie, l'aspect sacrificiel est inséparable de l'aspect sacramentel, de même que la Cène est inséparable de la Croix. A la Cène comme à la Croix, le Christ remplit sa médiation sacerdotale. Son sacrifice à la fois rend un culte suprême à Dieu dont il sanctifie le Nom et apporte à l'homme une nourriture de vie éternelle.

2e couple : « Que votre règne arrive... »
« Remettez-nous nos dettes... »

Il est évident que la prière du Christ pour l'avènement du Royaume est une prière royale. Le Christ, Fils du Roi et Roi lui-même, qui partage tout avec son Père (*Tout ce qui est à moi est à toi et tout ce qui est à toi est à moi*, Jn, 17, 10), n'a d'autre souci que d'instaurer le Royaume. Tout son ministère n'a d'autre but que d'annoncer l'Évangile du Royaume (Mt., 4, 23; 9, 35, etc.). Dès les premiers jours de sa prédication, Jésus se présente comme le Fils de l'Homme (Mc, 2, 10 et 28), titre qui est en connexion intime avec le Royaume annoncé par Daniel (7, 13-14). Comment douter d'ailleurs qu'un nouveau Royaume ne soit instauré puisque le règne adverse, celui de Satan, s'effondre : *Si je chasse les démons par la force de Dieu, c'est donc que le règne de Dieu est venu sur vous* (Lc, 11, 20). Le Royaume progresse dans la mesure où ses ennemis battent en retraite : *Guérissez les malades et dites-leur : le Royaume de Dieu s'est approché de vous* (Lc, 10, 9). Le mal recule, mais aussi le Malin : *Je voyais Satan tomber du ciel comme un éclair* (Lc, 10, 18).

Ce Royaume n'est donc pas seulement un royaume extérieur. Il est avant tout un règne intérieur, et le principal obstacle que peut rencontrer l'expansion du Royaume, ce sont des cœurs partagés, des cœurs complices de Satan. Son principal obstacle est le péché. Il est remarquable que Jean-Baptiste, le héraut du Royaume qui vient, est apparu au désert proclamant un baptême de repentance pour la rémission des péchés (Mc, 1, 4). La liaison n'est pas acci-

dentelle. Jésus lui-même reprendra l'enseignement de Jean-Baptiste : *Le temps est accompli et le Royaume de Dieu est proche. Repentez-vous et croyez à la bonne nouvelle* (Mc, 1, 15).

Il est remarquable aussi que c'est presque toujours dans un contexte royal qu'il est question de la remise des dettes ou des péchés. N'est-ce pas envers le Roi ou le Seigneur qu'un serviteur contracte des dettes ? Quand Jésus remettra les péchés, il le fera non pas en tant que Prêtre ou que Prophète, mais en tant que Roi[16]. Et quand il remettra à ses apôtres le pouvoir de lier et de délier, il leur transmettra son pouvoir royal, il leur donnera « les clés du Royaume » (Mt., 16, 19). Saint Paul dira aussi que *le Père nous a arrachés à la puissance des ténèbres, nous a transférés dans le Royaume de son Fils bien-aimé, par qui nous avons la rédemption, la rémission des péchés* (Col., 1, 13). Car pour entrer dans le Royaume, il faut nécessairement que les dettes soient remises : aucun arriéré ne doit venir y gâter l'amitié.

Un dernier texte, décisif pour manifester cette liaison entre la remise des dettes et l'accès au Royaume, est la parabole du serviteur impitoyable, car nous y trouvons un parallèle exact de la demande du *Pater* : *Remettez-nous... comme nous remettons. Le Royaume des cieux est semblable à un roi qui voulut régler ses comptes avec ses serviteurs...* (Mt., 18, 23-35). Tous les hommes sont vis-à-vis du Roi des débiteurs insolvables qui ne peuvent se faire remettre leurs dettes qu'en renonçant eux-mêmes aux créances qu'ils ont sur leurs frères. On nous remettra dans la mesure où nous remettrons : *Si vous pardonnez aux hommes leurs offenses, votre Père céleste vous pardonnera aussi; mais si vous ne pardonnez pas aux hommes, votre Père ne vous pardonnera pas non plus vos offenses* (Mt., 6, 14-15). *Le jugement est sans miséricorde pour qui n'a pas fait miséricorde* (Jc., 2,

16. Ainsi, le Christ, pour montrer qu'il a pouvoir de remettre les péchés, guérit le paralytique (Mt., 9, 6), miracle qui pour saint Matthieu relève plus du pouvoir royal du Christ que de son pouvoir prophétique.

13). Finalement, ce qui nous est enseigné dans cette parabole rejoint exactement ce qui nous est enseigné dans le *Pater* : on n'accède au Royaume que par l'amour, parce que ce Royaume est un Royaume de Justice et que la Justice de la Loi nouvelle consiste précisément à aimer comme Dieu nous aime, à pardonner comme Dieu nous pardonne. *Soyez bons les uns envers les autres, compatissants, vous pardonnant mutuellement comme Dieu vous a pardonné dans le Christ. Montrez-vous donc les imitateurs de Dieu, tels des enfants bien-aimés* (Eph., 4, 32).

3e couple : « Que votre volonté soit faite... »
« Ne nous induisez pas en tentation... »

La prière du Christ au jardin des Oliviers n'est pas autre. *Père, s'il se peut, que ce calice s'éloigne de moi! Cependant, non ce que je veux, mais ce que tu veux* (Mt., 26, 39). Le parallèle est plus frappant encore quand on pense que le Christ a prié ces deux prières en toute vraisemblance dans le même lieu. Il est probable en effet, d'après saint Luc, qu'il a enseigné le *Pater* en ce lieu de Gethsémani dont saint Jean nous dit qu'il s'y rendait souvent avec ses disciples. C'est là qu'après avoir appris aux siens cette prière : *Ne nous induisez pas en tentation*, Jésus y priera lui-même jusqu'au sang, répétant une dernière fois : *Priez et veillez pour ne pas entrer en tentation.* Ce sont les deux seuls cas où Matthieu, pour désigner la tentation, emploie le mot de πειρασμός, comme pour accentuer le parallélisme (Mt., 6, 13, et 26, 41).

Cette prière du Christ au jardin des Oliviers nous apparaît être par excellence la prière du prophète. Car le prophète, c'est l'homme suscité et envoyé par Dieu pour être à la fois le témoin et l'instrument de ses desseins. Il ne peut avoir d'autre désir, d'autre volonté que de faire la volonté de celui qui l'a envoyé, sinon il perd sa raison d'être. Le prophète n'existe qu'en référence à celui qui l'a envoyé. *Je suis descendu du ciel pour faire, non ma volonté, mais la*

volonté de celui qui m'a envoyé (Jn, 6, 38; cf. Jn, 5, 30; 4, 34, etc.).

Mais cette volonté de Dieu agissant en lui et par lui va précisément le mettre en conflit avec les hommes. Car les hommes veulent conduire l'histoire selon leurs vues charnelles qui s'opposent aux vues de Dieu. C'est pourquoi le prophète se fait rejeter par les hommes dont il vient déranger les plans. Ce conflit est permanent : il apparaît dès les premières pages de la Bible et se retrouve jusque dans l'histoire de l'Église. C'est le conflit qu'a connu Moïse (*Encore un peu de temps et ils me lapideront*, Ex., 17, 4; Nb., 14, 10), celui qu'a connu Zacharie, lapidé dans le parvis du Temple (2 Chr., 24, 20 sq.), celui qu'a connu Jean-Baptiste décapité dans sa prison (Mt., 14, 10), qu'a connu Étienne lapidé à la suite de sa vision du Fils de l'Homme (Act., 7, 58). C'est le même conflit que connaîtra saint Paul (*Semel lapidatus sum*, 2 Cor., 11, 25; Act., 14, 19). *Jérusalem, Jérusalem, toi qui tues les prophètes et lapides ceux qui te sont envoyés* (Mt., 23, 37).

Le Christ n'est pas exempt. L'Évangile nous raconte qu'à plusieurs reprises la foule a voulu le lapider (Jn, 10, 31; 11, 8; 8, 59). Le Christ marquera clairement sur ce point qu'il est en continuité avec les prophètes de l'Ancien Testament (Mt., 23, 32). Il prend place dans une lignée et une tradition aussi vieille que le prophétisme lui-même, celle de ces hommes *dont le monde n'était pas digne* (Héb., 11, 32 sq.). Et la Passion du Christ n'est que le sommet, le « comble » de cette persécution qui n'a cessé de s'attacher aux pas des prophètes. Elle est le paroxysme de ce conflit qui oppose le prophète et le monde, la lumière et les ténèbres. *Il est venu chez les siens et les siens ne l'ont pas reçu* (Jn, 1, 11).

Et cette épreuve du prophète qui affronte *l'opprobre des hommes et le mépris du peuple semble prendre*, sous la Loi nouvelle, une dimension inconnue jusqu'alors. Sous l'Ancien Testament, on distinguait deux formes de lapidation : la lapidation légale, réservée aux pécheurs publics, hérétiques, adultères, blasphémateurs, et la lapidation populaire, sorte de lynchage spontané par la foule en fureur.

Depuis le Christ, au contraire, tout prend une apparence légale, même la lapidation populaire. Le Christ est jugé par un tribunal régulier qui entérine les accusations des Juifs. Saint Étienne est exécuté par la foule, mais les Juifs s'efforcent de sauver les formes judiciaires (Act., 7, 58) ; de même saint Paul, lapidé à Lystres, est traîné hors de la ville comme le voulait la loi (Act., 14, 19). Si bien que le prophète n'est plus seulement le jouet d'ennemis en fureur. Il est officiellement rejeté par les siens. Sa plus grande tentation sera de croire que Dieu lui-même l'abandonne, qu'il est mis au rebut par les siens, voire par l'Église elle-même. Sa prière, alors, comme celle du Christ, ne sera plus qu'un gémissement : *Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné?* mais un gémissement riche de confiance : *Père, que ta volonté soit faite... Je remets mon esprit entre tes mains.*

II

La prière du Christ comme Fils

Mais on n'a pas épuisé toute la réalité en Jésus quand on a montré en lui : le Roi, le Prêtre et le Prophète. Car s'il recompose en sa Personne ces trois fonctions dissociées jusqu'à lui, rien ne prouve qu'il n'est pas un prophète comme les autres, plus grand qu'eux, mais encore à taille d'homme. Il nous faut voir qu'il n'est pas seulement l'ultime aboutissement de l'Ancien Testament, mais aussi le point de départ du Nouveau, et que nous découvrons en lui bien plus que la somme des figures convergentes qui le représentaient. En un mot, que Jésus n'est pas seulement Christ, mais Fils de Dieu[17].

A vrai dire, ici comme toujours, il est impossible de séparer l'Évangile de ce qui le précède et y achemine. Car le

17. Nous utilisons ici quelques pages de L. Bouyer, dans *La Bible et l'Évangile*, ch. xi, « L'adoption du Père et le don de l'Esprit », pp. 213-222.

titre même de Fils de Dieu n'est pas nouveau. Pour percevoir le vrai sens de la révélation du Nouveau Testament, il faut en saisir les préparations lointaines et les attaches profondes. Faute de cela, le sommet de la Révélation risquerait de devenir une réalité superficielle venant se placer dans la suite banale des événements de l'histoire. C'est pourquoi il nous faut marquer à grands traits le déploiement progressif de cette notion de Fils de Dieu.

L'Ancien Testament.

Dans l'ancienne Alliance, la qualification de Père n'est appliquée à Dieu qu'en rapport avec l'élection d'Israël. Elle apparaît d'emblée comme impliquant un choix, une grâce à l'égard de ceux qui, à cause d'elle, pourront être considérés comme enfants de Dieu. Si Yahvé est Père à l'égard d'Israël, c'est parce qu'il lui a donné l'existence. Non pas seulement l'existence en tant que Créateur, sinon tous les hommes seraient fils de Dieu, mais une existence d'un autre ordre, une existence nationale : *Je serai ton Dieu et tu seras mon peuple* (Lév., 26, 12). Israël ne devient pas fils par adoption étant déjà constitué en peuple, mais c'est le choix de Dieu qui le constitue comme peuple. C'est Dieu qui, en choisissant Israël, lui donne d'être ce qu'il est. De ce point de vue, Dieu est vraiment un Père pour Israël. C'est pourquoi Osée peut mettre dans la bouche de Yahvé ces paroles pleines de tendresse :

Quand Israël était enfant, je l'aimais.
Et dès l'Égypte, j'adressais des paroles à mon fils...
Et moi j'apprenais à marcher à Ephraïm.
Je les prenais par le bras.
Et ils n'ont pas compris comme je les soignais.
Je les menais avec de douces attaches, avec des liens d'amour,
J'étais pour eux comme celui qui enlève le joug de dessus les
Je me penchais vers lui et lui donnais à manger. [mâchoires,

(Os., 11, 1-4.)

Cette même idée sera reprise dans la troisième partie du livre d'Isaïe : par l'étendue de sa miséricorde envers son peuple, Dieu agit envers lui comme un Père envers son enfant (Is., 63, 15). Là même où l'idée de paternité est mise en relation directe avec celle de création (Is., 64, 7), la paternité englobe toujours davantage : « Une sollicitude permanente, et surtout une relation aimante, personnelle, qui fait que le Père considère comme toujours sien, et comme sien dans le sens le plus intime, celui qu'il a engendré[18]. »

Israël comme peuple est fils de Yahvé. Tous les Israélites sont donc ses fils, non pas en tant qu'individus, mais en tant que membres de la nation. Mais peu à peu les rapports vont s'intérioriser, se personnaliser. Peu à peu aussi va se faire jour une exigence nouvelle : seule la fidélité à la Loi de Dieu permet de revendiquer le titre de fils de Dieu. C'est déjà dans un sens très individualiste que le Siracide s'écrie :

> Je glorifie Yahvé : tu es mon père!
> Car tu es fort, mon salut.
>
> (Eccli., 51, 10.)

Ce n'est donc plus par rapport aux autres peuples que se fait le discernement des fils de Dieu, mais c'est à l'intérieur même d'Israël, entre les Israélites fidèles et ceux qui rejettent la Loi de Yahvé. C'est par opposition à cette infidélité que Dieu s'affirmera plus particulièrement comme Père du reste fidèle. Le livre de la Sagesse fait parler ainsi les impies à propos du juste :

> Il prétend posséder la connaissance de Dieu
> Et il se nomme fils du Seigneur...
> Il proclame heureux le sort final des justes,
> Et il se vante d'avoir Dieu pour Père.
>
> (Sag., 2, 13.)

Mais les filiations dont il a été question jusqu'ici le sont

18. *Ibid.*, p. 215.

à titre général. Même lorsqu'il s'agit d'un individu, il est fils en tant qu'Israélite ou en tant qu'appartenant au reste fidèle. Mais nous rencontrons dans l'Ancien Testament un autre type de filiation tout à fait spéciale : celle attribuée à David et à son fils. En promettant à David un héritier qui bâtira le Temple, le prophète Nathan lui déclare, de la part de Dieu : *Je serai pour lui un Père et il sera pour moi un fils* (2 Sam., 7, 14). Remarquons que ce n'est pas au roi en tant que roi que cette filiation est annoncée à titre spécial, mais à David et à ses descendants. Filiation attachée non pas à la fonction, mais à la personne (cf. ps. 89, v. 27 sq.). D'après le psaume 2, le Messie lui-même doit venir prendre sa place dans cette lignée de fils.

Dans l'Ancien Testament, nous découvrons donc comme trois degrés dans la paternité de Dieu :

— sa paternité envers Israël (ou paternité de choix) ;

— sa paternité envers les justes (ou paternité de sainteté) ;

— sa paternité envers David et ses fils (ou paternité personnelle).

Le Nouveau Testament.

A l'entrecroisement de ces diverses références, nous pouvons maintenant essayer de situer l'enseignement définitif de Jésus sur la paternité de Dieu. Il est tout entier contenu dans le sermon sur la montagne. En son sens le plus profond, cet enseignement peut s'exprimer ainsi : on devient fils de Dieu en devenant semblable à Dieu. *Vous, donc, soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait* (Mt., 5, 48). Cette similitude se précise à propos des trois grandes pratiques de la piété juive : l'aumône, la prière et le jeûne. *Priez pour ceux qui vous persécutent afin de vous montrer les fils de votre Père des cieux* (Mt., 5, 44). Cette ressemblance consiste à réaliser dans sa vie d'homme l'amour qui est le propre de Dieu. De même que les juifs de l'ancienne Alliance étaient appelés fils de Dieu lorsqu'ils gardaient la Loi de Dieu, de même sous l'Alliance nouvelle la filiation

divine découle de la loi d'amour qui nous assimile à la propre sainteté de Dieu. Mais alors que sous la loi ancienne il s'agissait seulement d'une sainteté légale, extérieure, sous la loi nouvelle, c'est par la conversion du cœur que nous accédons à la sainteté.

Cette transposition radicale trouve son répondant au plan de la filiation. Dans l'Ancien Testament, elle n'était qu'une filiation par dénomination, nous en restions au plan de la métaphore. Dans le Nouveau Testament, au contraire, il s'agit d'une filiation réelle. Avec lui nous passons du plan de l'adoption fictive à celui de la similitude proprement filiale. *Voyez quel grand amour le Père nous a témoigné, non seulement que nous soyons appelés enfants de Dieu, mais qu'*en réalité *nous le soyons* (1 Jn, 3, 1).

Cette relation filiale, qui apparaît comme une promesse inouïe dans le cas de la masse des hommes, nous est présentée par les Synoptiques comme réalisée d'emblée et dans une perfection unique par le seul Jésus. Saint Jean ira encore plus loin et n'admettra pas de donner le titre de « Fils » à un autre qu'à Jésus. Pour nous, il nous accordera seulement le titre d' « enfants ». Le Christ jouit par rapport aux chrétiens de la même prééminence que David par rapport aux justes d'Israël. Ce qu'était David dans l'Ancien Testament, Jésus l'est dans le Nouveau. Sa filiation n'est plus seulement une filiation basée sur le choix de Dieu ou sur la fidélité à sa Loi. Elle est fondée sur une relation personnelle, comme l'était à son plan la « filiation » de David. A toutes les pages de l'Évangile transparaît cette conscience filiale de Jésus, l'assurance que Dieu est son Père, dans le sens le plus intime et dans une signification qui lui est proprement réservée : *Nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils et nul ne connaît le Fils si ce n'est le Père et celui à qui le Fils veut le révéler* (Mt., 2, 27).

Le « Pater ».

Pouvons-nous, pour terminer, évoquer cette relation entre Jésus et son Père, imaginer la prière de Jésus face à face avec son Père? Jésus est lui-même un grand mystère : *Nul ne connaît le Fils si ce n'est le Père.* Nous pouvons du moins affirmer que seul Jésus a prié le *Pater* comme il convenait. Les saints, lorsqu'ils prient, atteignent une profondeur que les autres hommes ne peuvent atteindre. Mais lorsque Jésus prie, il atteint une profondeur que les saints eux-mêmes ne peuvent atteindre. Il est possible de retrouver dans l'Ancien Testament quelques formules similaires à celles du *Pater* puisque les prophètes priaient déjà Dieu comme Père d'Israël. Mais ce qui est propre au *Pater* du Christ, c'est l'esprit avec lequel ces paroles ont été dites. Avec lui toutes les barrières sont abolies. Seul, il a pu dire le *Pater* d'une façon parfaite, puisqu'il est l'Unique, le Fils parfait, étant Fils par nature.

Il est permis aussi de penser qu'en récitant le Pater, le Christ l'a fait non seulement pour répondre à une demande de ses disciples, mais encore qu'il a supplié le Père pour la suite des siècles, ramassant dans le sien tous les *Pater* que les générations humaines rediraient jusqu'à la fin des temps. Si aujourd'hui nous pouvons réciter le *Pater*, c'est parce que le Christ l'a dit une première fois. Si nous pouvons prier Dieu comme *notre* Père, c'est parce que le Christ l'a prié comme *son* Père. De ce point de vue, le *Pater* est à l'extrême opposé de la prière des psaumes : les psaumes sont une prière faite pour les hommes que le Christ a reprise à son compte. Le *Pater*, au contraire, apparaît d'abord comme la prière du Christ, reprise par les hommes parce que le Christ leur a mérité la grâce d'adoption et leur a envoyé son Esprit qui crie en eux : *Abba, Pater!* C'est parce que le Christ, le premier, a prié le *Pater* que nous pouvons, que nous osons le redire à sa suite : *Divina institutione formati, audemus dicere.* Et Péguy à sa manière avait

raison de voir ce premier *Pater* du Christ comme un événement unique, comme la pointe extrême du vaisseau, la pointe de la pointe du vaisseau à l'attaque de Dieu, dans le sillage duquel vient se perdre toute la suite des *Pater* innombrables, « toute cette immense flotte de prières chargée des péchés du monde[19] ».

M. Drouzy, O. P.

19. *Le Mystère des saints Innocents,* Œuvres poétiques complètes, Gallimard, Paris, 1951, pp. 335 sq.

UN YOGA CHRÉTIEN?

DANS le patrimoine de l'humanité, la plus célèbre des techniques qui libèrent l'énergie spirituelle et font dépasser les limites où nous végétons d'ordinaire, c'est évidemment le yoga.

Le mot désigne *un monde* de pratiques et de doctrines, où il faut, à tous points de de vue, distinguer les tendances les plus diverses. Il arrive même que ces tendances soient contradictoires. Tout cet ensemble est, en effet, l'héritage d'un passé cinq fois millénaire[1], dans une civilisation foisonnante, où l'on va jusqu'à identifier les contraires.

Pour nous débrouiller dans cette complexité étonnante, nous avons maintenant de bons guides[2]. Ils nous y font reconnaître comme un axe le yoga classique, tel que l'a codifié Patanjali au IV^e^ ou V^e^ siècle de notre ère, ferme malgré les interprétations diverses dont il est l'objet et quoique sa nature même de technique spirituelle comporte qu'il s'adapte à la diversité des personnes et des groupes humains. Le yoga est « frénétique d'innovation »[3]. Chrétiens d'Occident, nous nous demandons : un yoga chrétien est-il possible? Est-il souhaitable? Et que peut nous apporter le yoga, tel qu'il existe? Pour répondre à ces questions,

1. L'antique civilisation de l'Indus, assez récemment découverte, semble avoir connu le yoga. Elle remonte au III^e^ millénaire avant J.-C., selon Masson-Oursel au IV^e^ (*Le yoga*, p. 18).

2. Voir la note bibliographique, p. 152.

3. MASSON-OURSEL, *ouv. cité*, p. 13.

nous devons nous placer en quelque sorte dans cet axe, tout en nous instruisant des proliférations latérales.

Nos discernements vont s'exercer d'abord sur *la visée* du yoga, puis sur *la mentalité* qu'il semble comporter, soit qu'il en procède, soit qu'il y contribue, enfin sur *les moyens* dont il use.

I

La visée

Le mot *yoga* implique l'idée de joindre. Cette discipline unifie le monde complexe qu'est à soi-même l'ascète, assure « la cohésion de ses forces vitales[4] ». En langage moderne, le yoga, s'il réussit, fait accéder au « niveau le plus élevé de la succession biologique », où le délivré intègre les niveaux précédents[5]. Il serait « l'expérience totale de la vie humaine[6] ». La raison en est qu'il tend à assurer la maîtrise du moi profond, le *Soi*, en sa parfaite conscience. « Se *délivrer* équivaut à forcer un autre plan d'existence, à s'approprier un *mode d'être*, transcendant la condition humaine[7] », — la médiocre condition commune des hommes, et les sujétions cosmiques. « Le but du yoga classique reste la parfaite *autonomie*, *l'enstase* *[8] », opposée à quelque *extase* que ce soit. Sans doute faut-il insister sur cette opposition, en notre temps où le merveilleux est souvent pris pour le spirituel, à ce point que l'on demande au besoin l'intensité à des drogues. L'exaltation ainsi provoquée a beau se présenter comme une féerie intérieure, elle est en vérité une sortie de soi-même. Au contraire, la surconscience que vise le yoga classique étant celle du Soi, ne saurait

* L'acte de se tenir *en* soi-même.

4. Masson-Oursel, dans le recueil *Yoga* (Cahiers du Sud), p. 6
5. Dr Thérèse Brosse, *ibid.*, p. 119.
6. J. Masuy, *ibid.*, p. ix.
7. Eliade, p. 18.
8. *Ibid.*, p. 336.

être obtenue que par soi-même, dans l'abolition des *moi* empiriques et non leur excitation, et dans la lucidité pleine et volontaire. *Autonomie, enstase,* M. Olivier Lacombe dit *esseulement,* pour traduire le mot de l'aboutissement suprême, que Patanjali définit : « l'immobile et ferme repos de la puissance spirituelle en sa forme propre[9]. »

C'est « l'expérience de la profondeur existentielle du Soi[10] ». Il y a là une très grande richesse humaine. Selon la vision chrétienne, « le mystère de toute existence spirituelle est un absolu, puisque toute nature spirituelle, douée d'intelligence et de liberté, est par là même l'image du Transcendant[11] ». Un *absolu* : une réalité que l'on peut affirmer en elle-même, coupant ses relations au transitoire. L'expérience vécue, savoureuse, de cet absolu est une sorte de *mystique naturelle,* authentique en son ordre.

Au cours des vingt dernières années, MM. Jacques Maritain, Olivier Lacombe et Louis Gardet ont précisé d'une façon, semble-t-il, définitive, la légitimité et les risques de telles expériences de mystique naturelle[12]. Elles ont beau aller à l'encontre des tendances spontanées de la nature, on parle à leur sujet de mystique *naturelle* par opposition à la mystique *surnaturelle* qui est l'expérience de la vie intime de Dieu, Père, Fils et Esprit. La grave question qui se pose

9. Cité Gardet, *Revue thomiste,* 1954, p. 310, n. 1.

10. Gardet, *Recherches de l'absolu,* Les Mardis de Dar-el-Salam, Le Caire, 1951, p. 64.

11. Gardet, *Revue Thomiste,* 1954, p. 309.

12. J. Maritain, *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle,* ch. III, 1939; O. Lacombe, *Sur le Yoga indien,* dans *Études carmélitaines,* octobre 1937; *Un exemple de mystique naturelle, l'Inde,* dans *Études carmélitaines,* octobre 1938; *La mystique naturelle dans l'Inde,* dans *Revue thomiste,* janvier 1951; L. Gardet, *Recherches sur la mystique naturelle,* dans *Revue thomiste,* 1948, pp. 76-111; *Mystique naturelle et mystique surnaturelle en Islam,* dans *Recherches de Sciences religieuses,* 1950, pp. 321-365; *Recherches de l'absolu,* Les Mardis... (voir note 10); *Expériences mystiques en terres non chrétiennes,* 1 vol., Alsatia, 1953; *Vraie et fausse mystique,* dans *Revue thomiste,* 1954, pp. 298-334. (Ce dernier article est d'une importance capitale, ainsi que les pages 322-326 de l'article des *Rech. de Sc. Rel.*) MM. Lacombe et Gardet préparent un livre sur *L'Expérience du Soi.*

est de savoir si ces expériences sont ou non favorables à l'union de l'âme avec le Dieu Vivant, qui seule, au fond, importe au chrétien.

On doit répondre : Elles peuvent être « soit une tentation, soit, au contraire, une aide[13] ». Et sans doute faut-il ajouter : Le risque semble en cela l'emporter sur la chance. Trop forte est la tentation de se prendre au jeu d'un virtuose de la plus sublime spiritualité et de se complaire dans l'expérience de sa propre plénitude. En quoi la réussite d'un entraînement yoguique peut-elle être une aide à la vie d'amitié avec Dieu ? En ce qu'il faut se posséder pour se donner. On peut contester cette affirmation, en disant qu'il s'agit tout au contraire *de se perdre*, principe répété par le Seigneur avec tant de véhémence[14]. C'est accuser la gravité du risque signalé à l'instant. Soit que l'on considère l'homme, soit surtout le mystère de Dieu, il n'y a pas de pire échec que cette suprême réussite : une possession trop sûre de soi. Le vrai succès est l'humble désistement de l'amour, et rien ne le compromet plus dangereusement que de se rapporter à soi-même. Sans aucun doute. Mais entre cette fermeture sur soi dans la possession de soi et l'ouverture, nécessaire à l'amour et dont l'amour est le principe, l'opposition est singulièrement mystérieuse. Au fond, Dieu seul voit ce qui a lieu. La fermeture n'est pas fatale, quoique terriblement risquée. Lorsqu'on dit qu'il faut se posséder pour se donner, on pense à une *mise en acte* de l'être conscient. Des disciplines peuvent la favoriser. Elle n'est pas forcément égocentrique. A tous les degrés de développement psychique et spirituel, c'est un mouvement *oblatif* qui est le plus essentiel à l'homme et le plus favorable à son propre accomplissement. Ce mouvement peut être désintéressé. Il peut être inspiré par l'amour surnaturel.

De telles remarques nous font mieux percevoir où sont les plus graves risques spirituels de l'entreprise yoguique. L'important est, d'un bout à l'autre, dans *l'orientation*. En

13. Gardet, *Les Mardis...*, p. 66.
14. Lc, 9, 24; 17, 23; Jn, 12, 25.

éveillant le Soi, l'intention, qui peut avoir été dans le principe celle de l'amour divin, peut se replier par excès d'intérêt pour une expérience intérieure de plus en plus riche, de plus en plus efficace. Yoguis de l'Inde, soufis de l'Islam, adeptes du Zen qui provoquent leur éveil « abrupt » et décisif, n'ont pour terme de leur effort que l'éclat de leur propre feu. Qu'en fait, ils atteignent le Dieu Vivant qui s'y cache, c'est possible, et c'est le secret de Dieu. Mais le chrétien sait en qui il croit et espère, qui il aime, *toujours au delà de toute expérience*.

Cette certitude de la transcendance de Dieu limite sévèrement la prétention de l'expérience à être sa propre norme. Les yoguis nous disent : « Vous qui demeurez dans l'expérience commune, vous ne pouvez pas juger des résultats que nous atteignons. Rejoignez-nous en ces régions du monde intérieur où nous avançons, et vous verrez ! » Il y a dans cette façon de voir quelque chose de vrai : c'est vrai que nous ne pouvons savoir ce que sont en eux-mêmes des accomplissements spirituels, tant que nous ne les avons pas nous-mêmes obtenus. Mais quels qu'ils puissent être, nous savons que notre Dieu est infiniment au delà et qu'il ne se donne qu'à l'humble amour.

Un dépassement des communes possibilités spirituelles, avec leur soutien psychique et corporel n'est pas nécessairement « diabolique », « prométhéen ». Et je l'entends d'un dépassement obtenu grâce à des disciplines mises en œuvre *par l'homme*[15]. Nous devrions comprendre une bonne fois le mot de Pascal : « L'homme passe l'homme. » L'un de ses sens principaux, c'est que l'homme n'est pas lui-même s'il ne se dépasse sans cesse, et en cela son ouverture à l'infini lui donne des possibilités indéfinies. La rencontre de l'Occident et du yoga semble particulièrement « providentielle » aujourd'hui : « notre civilisation nous met en demeure de résoudre le problème de l'homme et de ses rapports avec l'univers » ; précisément le yoga se présente

15. J'ai traité cette question de principe dans mon article : *La déification de l'homme*, in *La Vie Spirituelle*, novembre 1949.

comme « la science séculaire qui s'est spécialisée dans cette recherche[16] ». Tous nos vœux, toute notre compréhension et nos efforts doivent assurément s'éveiller en ces perspectives.

Cependant, ne nous exaltons pas dans le vague. Que sont exactement les réussites du yoga? Au prix de combien d'échecs? Le petit nombre de ceux qui obtiennent une réalisation supérieure d'eux-mêmes se retranchent-ils nécessairement dans leur « esseulement »? Est-il de l'essence de ce dernier qu'ils se désintéressent du monde? Ou leur succès peut-il être vraiment de quelque profit pour leurs frères? — *Je n'ai nulle part encore trouvé de réponse sérieuse à ces questions.*

II

La mentalité

Maintenant, il s'agit de voir si l'esprit chrétien peut dissocier les doctrines et les pratiques du yoga de conceptions et de façons d'être, de toute une mentalité, dont elles sont en fait solidaires aux Indes et qui semblent incompatibles avec cet esprit. Nous croyons cette dissociation possible. Chose remarquable, elle nous paraît d'autant plus facile qu'il s'agit de dégager le yoga d'éléments qui répugnent davantage à l'esprit chrétien. Les difficultés les plus fortes en fait ne viennent pas des données théoriquement les plus graves.

La dissociation est d'autant plus nécessaire que trop de gens entretiennent des équivoques. Ils contaminent le christianisme en présentant comme allant de soi pour un chrétien des conceptions hindoues que la foi chrétienne ne peut admettre. Par exemple, un auteur nous dit que *Karma* est simplement « la théorie de la conséquence des actions ».

16. Expressions du Dr Brosse, dans *Approches de l'Inde,* volume édité par les « Cahiers du Sud » en 1949, p. 312.

C'est escamoter l'essentiel. Les chrétiens ne peuvent entendre ces conséquences à la façon hindoue, qui suppose la transmigration des âmes. Or, dans l'Inde, si le yoga se propose pour but de libérer l'homme de la condition humaine et cosmique, c'est afin de le faire échapper à cette prétendue fatalité des renaissances. Mais il n'y a aucun besoin de croire aux réincarnations pour assurer à la liberté des conditions meilleures. Encore faut-il le faire dans la clarté.

De même, cet affranchissement des conditions terrestres est inspiré aux Hindous par leur doctrine de l'illusion cosmique, de *Maya*. Pour les uns, l'univers est purement illusoire ; pour d'autres, il existe réellement, mais il n'existe et ne dure que par la *nescience* de l'homme[17]. Il est capital, mais il est facile de purifier doctrines et conduite de tels ressentiments contre l'être contingent. Le chrétien croit au dogme de la création, proclame avec son Dieu cette création bonne et très bonne[18], il doit néanmoins s'affranchir des « éléments du monde »[19].

L'athéisme et ce que l'on est tenté d'appeler le panthéisme du yoga hindou sont encore plus graves au regard chrétien. Or ils laissent à la charité du Saint-Esprit le champ libre pour animer éventuellement ce yoga. Dans le yoga classique, il n'est guère question de Dieu. Cela est parfaitement logique, puisque le yoga est l'art d'obtenir de soi-même tout ce qu'on peut. Patanjali fait au yogui une règle de se concentrer sur le Seigneur, *Içvara*, et de l'invoquer pour hâter sa délivrance. Mais ce « Dieu » n'est pas personnel ; parfaitement inactif, il n'est qu'un « archétype du yogui[20] », projeté par ce dernier hors de lui ; il est comme le propre foyer virtuel du yogui, le point de fuite de sa perspective. Rien de plus. Et certes, nous autres chrétiens, pour qui Dieu est la vie de notre vie, nous ne pouvons admettre cette

17. ELIADE, *Le Yoga*, p. 23.
18. Gen., 1, 10, 12, 18, 21, 25, 31.
19. Gal., 4, 3.
20. ELIADE, *Le Yoga*, p. 88. (L'auteur écrit : *Yogin*, selon l'usage international des savants.)

suffisance de la créature. Mais elle est bien le parti le plus honnête que pouvaient prendre les hommes hors de la Révélation, lorsqu'ils tentaient d'exploiter leurs propres ressources.

Depuis quelque quinze siècles et plus, une voie de « dévotion » interfère plus ou moins avec celle du yoga classique, la *Bhakti*. A son égard, nous éprouvons un sentiment mêlé. D'une part, c'est une joie de voir s'éveiller l'amour pour Dieu dans les voies spirituelles, puisque cet amour doit y primer. Nous avons tout lieu de penser qu'en fait, c'est normalement l'authentique charité qui prend l'aspect de la *Bhakti*, et parfois à un degré héroïque, comme on croit le percevoir chez un Ramakrishna. Mais d'autre part la gêne est grande de ses égarements, de sa sentimentalité fréquente, voire de cette *fadeur* que lui reproche M. Masson-Oursel[21], du vague de son objet (sans la révélation il n'en peut être autrement), et l'on se défend mal de l'impression que cette dévotion ne s'intègre pas bien aux disciplines yoguiques, que, loin de les animer, elle leur demeure étrangère. La charité explicite y réussira-t-elle mieux? Nous le croyons volontiers, mais là sera un des problèmes essentiels.

Quant au prétendu *panthéisme* de l'Inde, mérite-t-il toujours son nom? Le *Soi* que le yoga dégage est-il une *étincelle divine*? Certains peuvent le penser, mais ce n'est pas nécessaire. Autre chose encore de concevoir, comme Plotin, et comme l'enseignent les Upanishads, qu'il y a « identité pure et simple du centre métaphysique (en chacun de nous) et du centre universel... identité qu'il faut seulement *éprouver et reconnaître* et qui n'est pas à réaliser, puisqu'elle est éternellement réelle et actuelle[22] ». De telles interprétations philosophiques, avec la négation du Dieu personnel et transcendant, peuvent faire verser dans le panthéisme, mais ce n'est pas fatal. On peut fort bien s'abstenir de prendre l'expérience « de la profondeur existentielle du Soi » pour

21. *Le Yoga*, pp. 44, 70.

22. O. Lacombe et L. Gardet, *Revue thomiste*, 1954, p. 313, n. 2. — C'est la fameuse identité d'*âtman* et *brahman*.

une saisie de Dieu lui-même. En tout cas, la foi rectifierait en cela radicalement un yoga qui serait pratiqué par d'authentiques chrétiens.

Plus dangereux peut-être, parce que touchant de plus près à la pratique, serait le matérialisme psychologique et moral dont le yoga est empreint. « Il n'y a point d'âme : les fonctions mentales sont biologiques[23] ». « Le Samkya-Yoga considérait toute expérience psychique comme un simple processus « matériel ». La morale s'en ressent : la pureté, la bonté, n'est pas une qualité de l'esprit, mais une « purification » de la « matière subtile » représentée par la conscience... La différence entre le cosmos et l'homme n'est qu'une différence de degré, non d'essence[24]. » Le yoga est censé affranchir du *Karman* en décrassant l'âme des résidus de ses actes... La mentalité qui se traduit en de telles conceptions est très naturellement celle d'expérimentateurs et contribue à les enfermer dans leur expérience. Elle serait bien fâcheuse de la part de chrétiens. Mais ces derniers ont de quoi s'en garder, tout en profitant du réalisme yoguique. La vie spirituelle est *conditionnée*. Les conduites qui exploitent ce conditionnement ont beaucoup à nous apprendre. Peu importe à ce point de vue la conception que s'en font ceux qui les ont mises au point avec succès hors du christianisme, pourvu que les chrétiens ne se laissent pas gagner par leur mentalité.

Enfin, mais là doit être vraiment le principal objet de nos préoccupations : une technique aussi prenante, qui transforme l'être jusqu'en son fond, qui en accroît les pou-

23. Masson-Oursel, *Le Yoga*, p. 58. — A vrai dire de telles assertions « matérialistes » demandent à être considérées de plus près. M. Olivier Lacombe veut bien me faire observer qu'à cet égard il a existé au cours des siècles deux sortes de yoga. L'un est très biologique. Si l'autre nous paraît « matérialiste », c'est parce qu'il considère comme étant de l'ordre de la « matière » tout ce qui est en deçà de l'Esprit pur. On ne doit pas plus se méprendre donc sur cette conception ou ce vocabulaire que sur celui de saint Paul, quand l'Apôtre parle de la « chair ». Cependant, même dans cette seconde ligne, il y a au moins une tendance matérialiste indubitable et pratiquement toute une mentalité.

24. Eliade, *Le Yoga*, p. 37.

voirs, qui doit lui procurer la « possession de soi par soi et en soi[25] », une telle technique risque certainement de développer la plus désastreuse des déformations professionnelles : celle de l'ascète qui expérimente à l'extrême les possibilités de l'homme. Toute déformation professionnelle consiste à mettre peu à peu la fin dans les moyens. Plus spirituelle est la profession, plus sa déformation est odieuse, parce que l'esprit est liberté, alors qu'elle joue comme un automatisme. Plus les moyens se prétendent de nature à procurer le résultat, et un résultat plus désirable, plus le risque est grand. Nous nous en sommes inquiétés dès notre premier article. Ici nous considérons une voie au bout de laquelle la tentation est de dire : Je tiens de mon propre effort ma « divinisation ». A toutes les étapes, l'ascète risque de réduire son but aux résultats et qu'il peut atteindre, de passer tout entier dans le rapport garanti des moyens à ces résultats. Le but véritable, dans les voies spirituelles, est, rappelons-le, une union d'amour avec le Dieu de la pure gratuité.

Le danger est célèbre au sujet des « pouvoirs » parapsychologiques ; le yoga en fait normalement obtenir puisqu'ils sont une actualisation de la force psychique de l'âme[26] ; or peu de yoguis, dit-on, dépassaient, à l'époque classique, l'étape où l'on jouit de ces pouvoirs, tant ils se plaisaient à les exercer, comme des dieux[27]. Nous voyons bien que certains moines chrétiens confondent en fait la perfection spirituelle et celle des observances régulières. Combien plus est-on tenté de se laisser absorber par des techniques d'une rigueur et d'une efficacité psychique, sinon spirituelle, beaucoup plus puissantes !

Sans oublier que le yogui risque de se prendre d'autres façons encore à son jeu. A part du commun des hommes, s'ouvrant au sens intérieur de réalités spirituelles que les autres généralement comprennent d'une façon grossière,

25. L. Gardet, *Les Mardis...*, p. 39.
26. Gardet, *Revue thomiste*, 1954, p. 318.
27. Eliade, *Le Yoga*, pp. 100-101.

erronée, ou ne soupçonnent même pas, il risque de se confier en cet « ésotérisme »[28], de mépriser par comparaison la foi[29], de prétendre s'élever au-dessus de la morale, de ne voir dans la religion positive qu'une dégradation vulgaire des connaissances et comportements mirifiques dont il acquiert les secrets.

Que répondre, sinon, encore et toujours, que ces dangers sont très graves et menaçants. Si jamais des chrétiens pratiquent le yoga, ils auront à vivre selon une foi, selon une espérance dans la grâce divine, selon une humilité et un amour, qui soient plus forts que ces risques.

De toutes nos réflexions nous pouvons déjà conclure que nous ne devons nous ranger simplement ni à l'une ni à l'autre des deux opinions contraires entre lesquelles les avis se partagent le plus souvent au sujet du yoga. Les uns pensent qu'une méthode vaut à toutes fins. Elle serait neutre de sa nature, et seuls la qualifieraient la fin pour laquelle on y recourt et l'esprit avec lequel on s'en sert. Ils citent ce mot de Ramakrishna : « A la lumière d'une même lampe, l'un peut étudier l'Évangile, et l'autre faire un faux en écriture. » Conception trop commode. Des discernements attentifs sont nécessaires, et la vigilance à l'égard d'une mentalité, d'une façon d'être, auxquelles les moyens eux-mêmes incitent. D'autres, au contraire, refusent *a priori* le yoga, en raison de tout son contexte d'origine, comme s'il ne pouvait s'en dégager. Nous commençons à voir que ce dégagement est en principe possible, mais qu'il demande un effort lucide et généreux.

28. On voit que l'*ésotérisme* ne doit pas être conçu nécessairement comme un enseignement caché, réservé à des initiés, l'accès aux réalités sur lequel il instruit se trouvant interdit aux autres. L'étymologie devrait nous aider à rectifier cette conception : *esotérikos* signifie *de l'intérieur*. Normalement *l'ésotérisme* doit être l'intuition, dont tout le monde est en principe capable en se purifiant, des réalités au sujet desquelles nous nous contentons d'ordinaire d'une connaissance trop matérielle, trop pratique et trop notionnelle. Là-dessus : Schwaller de Lubicz, *Du symbole et de la symbolique*, Le Caire, 1951.

29. Ainsi Alain Daniélou, dans le recueil *Yoga*, p. 130.

III

Les moyens

Quant aux moyens du yoga classique, il ne saurait être question ici de les passer en revue. Nous devons d'abord insister sur leur extrême *sérieux*, qui a de quoi nous faire réfléchir.

A la base sont des « refrènements » et des « disciplines », tels que la non-violence (*ahimsa*) et la chasteté. Dans le schéma logique du yoga, ce ne sont que des dispositions préalables à l'entrée dans la Voie Royale elle-même[30]. On en dit d'habitude : elles ne sont pas spécifiques du yoga, mais communes à toutes les conduites spirituelles ; on en trouve l'équivalent dans l'ascèse chrétienne. Assurément, en principe. Mais d'où vient que, sauf rares exceptions, elles ne transforment guère l'homme dans notre Occident chrétien, tandis qu'elles semblent en général beaucoup plus efficaces chez les adeptes indiens du yoga ? C'est à ces simples « refrènements » et « disciplines » que la doctrine classique attribue les « pouvoirs » le plus extraordinaires. Par exemple, l'effet normal, peut-être assez courant, de l'*ahimsa* est de pacifier tellement l'homme que les animaux, au lieu de le fuir ou de l'attaquer, éprouvent son rayonnement de bienveillance et de douceur, et viennent à lui ; le vrai non-violent médite en paix dans la jungle. Nous prenons trop aisément notre parti de notre tempérament, quelque déréglé qu'il soit ; c'est à son régime que nous prétendons croître dans la vertu ; nous nous contentons d'intentions, nos visées sont morales, abstraitement, selon des normes de bien et de mal, alors que la pratique yoguique se préoccupe toujours de façons d'être où l'homme se rectifie totalement, où surtout son psychisme se purifie et dégage ses énergies.

Un des aspects essentiels de ce *sérieux* est de n'admettre aucune connaissance relative à la vie qui ne soit *vécue*, et vécue

30. Eliade, *Le Yoga*, pp. 61-65 ; *Yoga* (Cah. du Sud), pp. 33-35.

même *physiquement*. Tant que nous ne poussons pas jusqu'aux comportements physiques, rien en nous, qui sommes dans notre « condition charnelle », n'est stable ni humainement profond. On a raison, dans les exposés compétents sur le yoga, de réagir contre les conceptions vulgaires qui le réduisent aux prouesses corporelles des « fakirs » ; on a raison de donner l'importance majeure aux disciplines du « Yoga Royal », qui sont spirituelles. Mais ces dernières sont toujours soutenues par les disciplines du corps, sans lesquelles il ne peut y avoir de concentration suffisante. Le yogui travaille à la maîtrise de tout son organisme. Tout est solidaire dans l'homme, quant au trouble ou quant à la paix. Le yoga prend au sérieux la nécessité de supprimer les tourbillons de la matière pensante, ces « actualisations fluctuantes », comme Maryse Choisy [31] traduit le mot *vritti*. En cela, il va jusqu'aux dernières racines, amenant à la lumière le contenu de l'inconscient.

Avec nos habitudes de pensée hâtive, nous risquons d'objecter qu'il est contradictoire, lorsqu'on vise l'affranchissement de la condition corporelle, de tout vivre corporellement, donnant une importance énorme aux postures, à la respiration... En quoi nous manifestons notre manque de sérieux. La libération est une maîtrise et *l'on ne maîtrise que ce que l'on assume*. Là est une des lois primordiales de la sagesse humaine. Cette loi vaut en tout : par rapport au monde extérieur, au corps, au subconscient, à l'imagination, à la pensée.

Le sérieux du yoga est terrible. L'existence de ces disciplines sur notre planète est un rappel à l'ordre. Un appel à l'héroïsme. Le yoga est terriblement sérieux ou il n'est pas. Point d'édulcoration, d'adaptations, de « yoga pour tous ». Il est vrai que ses disciplines sont riches d'enseignements dont tout le monde doit faire son profit, quelque médiocre que soit le stade de son développement. Nous nous y emploierons. Mais ce ne seront que miettes tombées pour nous, petits chiens, d'une table où l'on n'accède que

31. *Yogas et psychanalyse*, p. 12.

par une longue vaillance, sous la conduite d'un maître qualifié.

Nous autres, Occidentaux, sommes-nous encore assez *sérieux* pour élaborer le yoga qui nous convient ? Il aurait une physionomie très différente de celles qu'il a prises aux Indes, où il en eut et en a actuellement de multiples. Le grand psychologue Iung, l'un des hommes qui ont le plus reçu de lui pour la connaissance de l'homme, nous donne à ce sujet des avertissements très graves[32].

Selon Iung, l'Européen est constitué de telle sorte qu'il ferait « inévitablement un mauvais usage du yoga ». Il est tout volonté de puissance ; il s'équipe chaque jour davantage de pouvoirs formidables, et pour lui « la question actuelle la plus impérative » n'est pas d'augmenter sa puissance de réalisation, mais « d'apprendre à ne pas faire exactement ce dont il a envie... Il ne connaît pas sa propre âme, entrée maintenant en rébellion contre lui jusqu'à l'anéantissement. L'homme occidental est déjà trop armé de techniques. *Tout ce qui ressemble à une méthode présente pour lui un nouveau danger ou est condamné à devenir inefficace* ».

Nous soulignons cette déclaration. On risque de n'y voir qu'une boutade exagérée. On risque de hausser les épaules : un arrêt dans le progrès technique, ce qui est dire dans le recours aux méthodes de toutes sortes, est évidemment une chimère. Alors on passe outre. Mais pour peu que l'on considère ce qui est en cause, le cri d'alarme de Iung oblige à la réflexion. Face aux moyens scientifiques dont dispose aujourd'hui l'Occidental et face à son effroyable violence, ce cri vient de la même sagesse qui exige des « refrènements » préalables à tout exercice et qui met en garde contre les « pouvoirs » supra-normaux : elle enseigne que ces derniers sont le plus grave obstacle à la réalisation,

32. « *Le Yoga et l'Occident,* dans *Approches de l'Inde,* édité par les Cahiers du Sud, 1949, pp. 324-329. Nous nous étonnons fort d'avoir vu si rarement citer ces pages capitales.

et pourtant, comme nous le disions, ils sont un effet normal de l'entraînement yoguique. Celui qui en est doué doit les exercer le moins possible. Le mauvais usage du yoga par l'Européen est-il *inévitable* ? Espérons plutôt que sa pratique comporterait pour l'Européen, s'il pouvait s'y livrer sérieusement, des *refrènements* qui seraient à la mesure de sa présente folie. Cette exigence condamne du même coup la légèreté avec laquelle il arrive à des Occidentaux de se livrer à des exercices de *Hatha-Yoga* (le yoga du corps) sans les « refrènements » nécessaires.

Mais l'avertissement de Iung va plus loin encore, plus profond. On aura remarqué l'alternative énigmatique : pour l'Occidental, toute méthode est inefficace, si elle n'est pas excessivement dangereuse. Pourquoi donc ? Parce que l'inconscient de l'Occidental est trop *chargé*. De deux choses l'une : ou bien une méthode n'a sur cet inconscient aucune prise ; y recourir, c'est repeindre un mur plein de salpêtre ; — ou bien elle risque fort d'aggraver « cette condition mentale crispée ».

Le Dr Thérèse Brosse remarque de son côté[33] combien l'Occidental est harcelé par les « problèmes psychologiques », exposé à des « atteintes plus ou moins sournoises de la part de l'inconscient ». Même en s'appliquant une heure par jour pendant des années, il n'arrive pas à réussir le plus élémentaire des exercices de concentration (le *Dharana*, « maintien du mental sur un objet »). Le yogui hindou se concentre sur l'objet de son choix « de l'intégrité de tout son être ». « L'étudiant occidental doit, au cours du même exercice, qui n'a d'identique que le nom, adopter à l'égard de lui-même une attitude disciplinaire qui refoule, seconde après seconde, le flot assaillant des problèmes émotionnels, intellectuels, moraux et pratiques que la conscience se refuse à examiner impartialement. Tout psychanalyste saurait que de tels exercices ne peuvent qu'aggraver la situation entre la conscience et le subconscient ; de même tout éducateur digne de ce nom protesterait énergiquement con-

33. *Yoga*, p. 125.

tre une méthode d'impositions et de refoulements qui est la négation même des conditions nécessaires à l'auto-éducation par exercice de la fonction spirituelle. »

Iung ajoute encore une considération que l'on peut présenter ainsi : la Théorie du yoga est essentielle à sa pratique. Or les concepts auxquels elle fait appel ne sont pas du tout naturels à l'Occidental. On a beau les lui *expliquer*, ils forment pour lui un système, une laborieuse construction mentale. Tandis que le yogui de l'Inde « ne les comprend pas : il les sent avec son cœur, ses entrailles, son sang. L'Européen qui imite et apprend les idées par cœur n'est pas à même d'exprimer ses états subjectifs par des concepts hindous ». S'il était tout à fait sincère, il penserait tout différemment les méthodes auxquelles il recourt. (D'une civilisation à l'autre, dans l'espace, c'est la difficulté même qu'éprouvent les chrétiens d'aujourd'hui à se réaliser dans les formes anciennes du christianisme, c'est la difficulté d'une renaissance liturgique et des transpositions spirituelles !)

« Est-ce à dire, se demande donc le Dr Brosse, que la pratique du yoga, dans l'essence même du message humain qu'elle détient pour nous, soit fermée à l'homme moderne, à l'heure précisément où il se tourne avidement vers elle ? » L'auteur répond par l'espoir qu'il met dans le « yoga intégral » de Sri Aurobindo, « exemple d'harmonieuse intégration de tous les aspects de la vie individuelle et sociale dans le cadre spirituel du yoga, et les formes vives de ce dernier confèrent une unité à des existences dont les activités demeurent complexes[34] ». Nous nous gardons d'avoir une opinion trop ferme sur ce point, où l'expérience fait loi. Nous craignons cependant que la synthèse d'Aurobindo ne manque de la rigueur nécessaire.

Quoi qu'il en soit, il faut beaucoup de pionniers, et *sérieux*, d'un *sérieux* dont nous avons essayé de dire les mesures et le caractère, aux points de vue du chrétien, du

34. Cf. le livre d'Aurobindo, *La synthèse des yogas,* Maisonneuve, 1939.

psychologue occidental et du yogui lui-même. Il faut multiplier les « expériences de vérité », dans les directions qui paraissent bonnes à une réflexion sur ces expériences. Réflexion que doivent éclairer un sens chrétien de l'homme et la psychologie des profondeurs. Nous croyons sage la conclusion de Iung : « La civilisation occidentale... doit avant tout se libérer de son étroitesse barbare. Pour y parvenir, il est indispensable de pénétrer plus profondément en ce qui est proprement humain dans l'homme[35]. Cette connaissance ne peut être acquise... en *imitant* les méthodes nées dans des conditions psychologiques très différentes. *Au cours des siècles, l'Occident produira son propre yoga, qui sera érigé sur les bases du christianisme.* » — *Au cours des siècles !* Oui. C'est, sans aucun doute, une œuvre de très longue haleine.

Les artisans doivent en être des Occidentaux : prêtres, religieux, laïcs, dont la foi soit très forte et éclairée. Il leur faut être aussi parfaitement équilibrés et pacifiés que possible[36]. Encore jeunes — vers la trentaine — ils se mettraient à l'école de l'Inde, les uns là-bas, d'autres en Occident, s'ils y trouvent un *gourou* digne de confiance. Il y faut *toutes* ces conditions. Les Occidentaux qui ne reçoivent qu'un vague reflet de l'Inde ou ceux qui s'y assimilent en perdant leurs caractères originels retardent l'œuvre nécessaire, plutôt qu'ils ne l'avancent[37]. En revanche, nous nous tournons avec quelle gratitude et quel espoir vers le P. Monchanin et son *ashram*[38].

P.-R. Régamey, O. P.

35. La traduction française porte : « Dans la nature humaine de l'homme. »

36. Ayant, notamment, subi une « analyse » sérieuse.

37. Comme, dans le sens inverse et sur le plan de la culture, l'ont retardée, faussée, les Asiatiques, les Africains qui n'ont pas gardé intactes leurs valeurs de civilisation et ne sont devenus que des reflets de l'Occident. En cela encore, les arts crient ce qu'on apercevrait avec moins d'évidence sans eux : les « arts missionnaires » ont tenté partout des compromis et édulcorations, et cela a tout gâté, *irrémédiablement*. Cf. le numéro de l'*Art Sacré*, 1951 : « Le douloureux problème des arts missionnaires. »

38. *La France Catholique*, quatre articles dans *La France Catholique*, janvier-février 1953.

TROIS LIVRES SUR LE YOGA

Le livre récent de M. Mircea Éliade sur *Le Yoga*[1] mérite de devenir l'ouvrage classique relatif à ce grand sujet. L'historien l'a médité et mûri au cours de toute sa carrière. Après avoir étudié trois ans à l'université de Calcutta, il séjourna de septembre 1930 à mars 1931 (p. 69, n. 1) dans trois ashrams (communautés d'ascètes) de l'Himalaya et travailla à une première version qui parut en 1936. Il remit l'œuvre sur le chantier et publia en 1948 *Techniques du Yoga*. Nous relisons maintenant ce livre, complètement refondu et passé de 260 à 400 pages.

L'ouvrage s'adresse à un vaste public cultivé, pour lequel il est parfaitement clair, tout en offrant aux chercheurs, en des notes tassées à la fin, les états des questions et la référence aux instruments de travail. Les grandes vues synthétiques sont autorisées par vingt-cinq années de labeur technique.

M. Éliade reste volontairement au point de vue de l'historien; il nous laisse porter les jugements sur la valeur religieuse ou simplement humaine des diverses formes du *Yoga*. On sent néanmoins toujours chez lui l'âme religieuse et l'esprit philosophique en éveil pour assurer la perception juste des réalités en cause. Le grand travail qui doit précéder toute appréciation des valeurs paraît désormais acquis, et il consistait à débrouiller ce complexe touffu, multiforme au point d'être contradictoire : l'ensemble des réalités auxquelles s'applique en fait le nom de *Yoga*.

M. Éliade commence par consacrer quelque cent pages aux doctrines et aux techniques du « Yoga classique ». Dans tout le reste du livre, on assiste aux phénomènes « d'osmose et de coalescence » selon lesquels ce noyau cohérent et très déterminé, tout en se maintenant sans doute intact, par l'effet combiné des traditions et de la « théorie »

1. *Le Yoga, Immortalité et liberté,* Payot, 1954, 427 pp.

fixée vers le V[e] siècle de notre ère par Patanjali, entre en composition avec le brahmanisme, le bouddhisme, se met, à partir du VI[e] siècle, à la « mode » nouvelle appelée « tantrisme », subit les courants dévotionnels d'origine populaire (*Bhakti*), s'égare dans la recherche des pouvoirs magiques, des pratiques érotiques, interfère avec l'alchimie — celle-ci est tout autre chose qu'une pré-chimie : elle est l'art de transmuer la matière, comme le yoga « extrait » « de la vie psycho-mentale, obscure et asservie, l'esprit libre et autonome participant à la même nature que l'or » —; on voit enfin « la pression exercée par l'immémorial substrat magico-religieux qui a précédé la constitution du yoga *stricto sensu,* pression qui, à partir d'un certain moment a réussi à faire surgir à la surface, et à intégrer au « yoga », des éléments de spiritualité extrêmement ancienne, aborigène » (p. 337). A plusieurs reprises, M. Éliade prend aussi des repères dans les spiritualités non indiennes.

Ainsi peut-on se reconnaître dans cet étonnant complexe, *situer* à tous égards (aussi bien par rapport à la logique interne du yoga que dans les contextes historiques) quantité de données disparates et de bien des façons opposées, depuis des disciplines d'une valeur authentiquement spirituelle jusqu'aux exploits des *fakirs*. En même temps, l'on discerne mieux combien médiocres sont les à-peu-près des syncrétistes contemporains, comme Vivekananda — si étrangement surfait, — et de tant d'Européens.

Peu avant le gros livre de M. Éliade, a paru la petite initiation de la collection « Que sais-je ? ». Elle est l'œuvre de M. Paul Masson-Oursel [2]. Elle a bien la qualité que l'on pouvait attendre de l'éminent indianiste. Petit livre extrêmement *intelligent*. Il rayonne dans tous les sens, abonde en formules vives qui font réfléchir sur leurs objets immédiats, mais qui portent aussi beaucoup plus loin. Après une première orientation, il retrace l'histoire du yoga — c'est la partie principale, — puis le compare aux « techniques non indiennes » qui lui ressemblent : soufisme (mystique musulmane), hésychasme (mont Athos) et taoïsme (Chine). Suivent des textes relatifs à divers points importants, notamment d'O. Lacombe, de L. Renou, du Dr Filliozat.

Ces deux livres ne rendent pas inutile un recueil remarquable que les *Cahiers du Sud* avaient publié en 1953 [3]. Ce volume peut servir

2. *Le Yoga,* Presses Universitaires de France, 128 pp.
3. *Yoga, science de l'homme intégral,* textes et études publiés sous la direction de Jacques Masui, Les Cahiers du Sud, 366 pp.

lui aussi d'initiation, grâce principalement aux études de Masson-Oursel : *Le Yoga, ce qu'il est, ce qu'il n'est pas, ce qu'il peut devenir;* de Mircea Éliade : *Le problème des origines du yoga*; de J. Masuy : *Les différentes formes du yoga et leurs buts,* table d'orientation fort commode; de R. Guénon : *Kundalini yoga,* du Dr André Migot : *Yoga bouddhique et techniques tantriques.*

Trois autres sortes d'études contenues dans ce recueil apportent des compléments aux deux livres d'Éliade et de Masson-Oursel :

1° Des articles, à vrai dire inadmissibles au point de vue chrétien, mais qui font connaître un certain climat, dont il s'agit de savoir — comme nous nous le demandons dans notre propre article — si l'on peut aujourd'hui désolidariser le yoga : F. Schuon, *Le yoga comme principe spirituel*; Alain Daniélou, *Le yoga à l'âge des conflits*; Hubert Benoit, *Doctrines progressives et doctrine abrupte* (selon le bouddhisme japonais Zen).

2° Des études sur deux points d'importance primordiale : celle — d'une immense portée, contribution de premier ordre — du Dr Thérèse Brosse, *Psycho-physiologie du yoga et problèmes d'hygiène mentale,* et celle du Dr W. Bischler sur *la respiration volontaire.*

3° Des études comparatives. Par malheur celle dont l'objet nous intéresserait le plus, intitulée : *Le raja-yoga de saint Jean de la Croix,* est décevante; elle a toute la prolixité et le vague fréquents sous la plume des swammis. En revanche, il y a beaucoup à apprendre d'Ant. Bloom sur *l'hésychasme;* d'Émile Dermenghem sur *les techniques de l'extase en Islam*; de Roger Godel *sur les sciences contemporaines devant l'expérience libératrice.*

P.-R. R.

LE MONACHISME ET LES GRANDS TRAITS DE LA SPIRITUALITÉ RUSSE A TRAVERS L'HISTOIRE

Le beau livre d'Igor Smolitsch sur le monachisme russe[1], d'une information très étendue sur la littérature religieuse russe, permet de se faire une idée précise de la vie spirituelle de la Russie à travers les siècles. Nous nous en inspirons dans les pages qui suivent[2].

Moines russes et moines d'Orient.

Le monachisme a marqué de son empreinte toute la vie spirituelle de la Russie. On ne saurait s'étonner de cette prépondérance, car ce sont les moines qui ont implanté le christianisme en Russie. Ils apportaient avec eux le prestige du monachisme oriental, issu des Antoine, des Macaire, des Pakhôme, des Basile.

Dès les premiers siècles, les Grecs ont évangélisé les Slaves; mais c'est surtout à partir du VIII^e^ siècle que les moines s'établissent solidement en Russie. Ils affluent en grand nombre, chassés par les persécutions des empereurs de Byzance; ils arrivent auréolés de la gloire de la lutte soutenue pour les saintes images.

Des relations continues s'établissent entre Grecs et Russes. Dès

1. Igor Smolitsch, *Russisches Mönchtum,* Entstehung, Entwicklung und Wesen (988-1917). Augustinus-Verlag, Würzburg, 1953, 560 pp. (Collection « Das östliche Christentum », cahiers 10-11).

2. On se fera aussi une idée de la physionomie des saints russes par l'article de J. Decarreaux, *Sainte Russie,* dans *La Vie Spirituelle,* juillet 1954, pp. 36-60.

le XI^e siècle, elles se nouent entre le Mont Athos et la Russie de Kiev, surtout sous le prince Vladimir récemment converti et sous l'un de ses successeurs, Iaroslav (1019-1054). Des couvents sont fondés par les princes sur le type de ceux de Byzance. Un peu plus tard, au XII^e siècle, on trouve un, puis deux monastères russes au Mont Athos. A partir du XIII^e siècle, les relations sont interrompues en raison de l'invasion des Tatares, mais elles reprennent à la fin du XIV^e et au XV^e siècle : beaucoup de moines russes visitent le Mont Athos.

Rien d'étonnant donc à ce que la spiritualité monastique de l'Orient ait imprégné la piété russe. Pourtant, cette influence ne fut pas considérable au point d'annihiler toute originalité. Très tôt, quelques personnalités de moines vont fonder une tradition monastique typiquement russe.

Aux origines de la tradition russe.

Un premier centre se constitue au XI^e siècle : le couvent des Petchersky (ou des grottes). Trois figures religieuses ont contribué à sa fondation.

Dans le deuxième quart du siècle, aux environs de Kiev, apparaît un solitaire, Hilarion. C'est un prêtre de l'église de Berestovo, village au sud-est de Kiev, propriété du prince Iaroslav. Pour fuir le tumulte de la Cour qui résidait souvent en cette campagne, Hilarion s'était retiré dans une grotte creusée au flanc de la colline dominant le Dniepr. Sa renommée de sainteté devient telle que le prince le choisit comme métropolite de Kiev et le fait consacrer.

Les grottes accueillent bientôt de nouveaux solitaires. C'est d'abord Antoine, originaire de Lioubetsch, proche de Tchernigov. Après des séjours en divers couvents, notamment au Mont Athos, il finit aussi par se fixer dans les grottes d'Hilarion, d'où s'étendra le rayonnement de son exemple.

Puis vient à lui un personnage dénommé « le grand Nikon », dont l'origine reste enveloppée de mystère. Il semble bien ne faire qu'un avec Hilarion. Comme le patriarcat de Constantinople voyait d'un mauvais œil les métropolites qui n'émanaient pas de l'Église grecque, sous sa pression, Hilarion avait été déposé et remplacé par le Grec Ephrem. C'est lui-même qui serait revenu plus tard, déjà consacré à une vie religieuse austère par le « grand schima ». A cette dernière occasion, il aurait changé son nom contre celui de Nikon. Entre temps, le couvent des Petchersky s'est développé et Nikon en devient bientôt l'Abbé. Il contribue à lier la piété russe à l'idée nationale.

C'est un thème important de son célèbre écrit *De la Loi et de la grâce, (Slovo o zakoniè i blagodati)*. Après avoir montré dans la Loi la préparation de la grâce, il loue, dans une deuxième partie, le prince Vladimir qui a éclairé son pays de la lumière du christianisme; désormais, c'est de la Russie que viendra le salut pour le monde. Cette idée s'enracine dans la tradition du couvent des Petchersky et, de là, marquera toute la spiritualité russe.

Enfin une troisième personnalité : saint Théodose. Venu auprès d'Antoine vers 1058, il apparaît comme un vrai chef spirituel et marquera pour longtemps le caractère de l'ascèse russe. Il est élu Abbé en 1062; sous sa direction, le couvent, qui s'était déjà agrandi par la multiplication des grottes, va prendre une nouvelle extension. Il obtient du prince Izialav le terrain situé au-dessus des grottes et y bâtit église, cellules et enceinte, le tout en bois. Mais il est surtout remarquable par l'esprit qu'il introduit dans la vie de ses moines. Il ne cherche pas à développer chez eux une ascèse individuelle très poussée, comme celle des Syriens; il favorise plutôt une certaine modération et il montre un grand souci de rayonnement sur le monde extérieur.

Théodose maintient strictement la vie commune; celle-ci se manifeste dans le travail et la prière. Lui-même donne l'exemple : *in manibus opus, in ore psalmus*. C'est aussi la préoccupation de la vie commune qui lui fait rejeter toute ascèse extraordinaire : celle-ci ne peut être exigée de tous; d'autre part, elle ne pourrait servir de modèle de piété pour la population environnante qu'il s'agit, à cette époque, de former à la vie chrétienne.

Cependant, il ne rejette pas absolument les degrés les plus élevés de l'ascèse. Il sait bien que, sans austérités, on ne peut devenir un bon guide spirituel. Il s'impose de dures mortifications; mais, par humilité, il s'efforce de n'en rien laisser paraître au dehors; il les réserve pour la nuit et consacre ses journées au travail. Dans sa jeunesse il porta des chaînes, mais, plus tard, la prière, l'humilité, le jeûne remplissent sa vie. Il jeûne perpétuellement : pain sec, assez rarement des légumes sans huile; mais son visage est toujours joyeux. Revêtu de la dignité d'Abbé, il garde un vêtement pauvre. Il commande sans sévérité à ses frères. Il réprimande charitablement les coupables. Il forme plus par son exemple que par ses paroles.

Dans le monde d'alentour, il se révèle comme un protecteur des pauvres, des malades, des veuves et des orphelins. Son action charitable est prolongée par une série de miracles. Les grands eux-mêmes subissent son influence. Elle se manifeste, par exemple, dans un conflit avec le prince Sviatoslav. Celui-ci avait injustement chassé de

Kiev son frère aîné, le grand-prince Izialav. Le couvent des Petchersky était tombé en disgrâce en raison de son opposition à cette injustice. Le grand Nikon lui-même dut s'éloigner momentanément. Seul Théodose tint bon, reprochant au prince sa mauvaise action.

La vie des moines semble avoir été d'abord gouvernée par le « Typikon de la grande église », c'est-à-dire par le rituel employé à Constantinople. C'était insuffisant pour la vie d'un couvent. Plus tard, Théodose emprunta la règle de saint Théodore-le-Studite, selon la version complétée par le patriarche Alexis de Constantinople. Le temps était rempli par la prière et le travail manuel. D'après la *Vie* de Théodose, l'Office du matin (*Orthros*), les Heures et la Liturgie étaient d'usage quotidien. Entre temps, les frères s'adonnaient à la confection de chaussures et de chapeaux d'écorce; on vendait ces objets à la ville pour acheter les céréales nécessaires. On moulait le blé au couvent et on y cuisait le pain. A ces occupations s'ajoutait, à la belle saison, la culture des légumes. La nourriture était frugale : en semaine pain et eau; le samedi et le dimanche, gruau et soupe de farine d'avoine. On mangeait en commun au réfectoire.

Tous se pliaient à cette vie d'humilité. Les chroniques rapportent avec fierté la vie de Nicolas-Sviatoscha, dans le monde prince Sviatoslav Davidovitch de Tchernigov, arrière-petit-fils du prince Iaroslav. Il travaillait comme tout autre novice : on l'employa d'abord trois ans à la cuisine qu'il ne quittait que pour visiter l'église; puis trois autres années comme portier du couvent; enfin, durant une troisième période, il fut de service au réfectoire. Après ce temps d'épreuve, sur l'invitation de l'Abbé, il se construisit une petite cellule en bois. Il n'y restait jamais oisif : il s'adonnait toujours à une occupation manuelle; il s'était tissé lui-même sa tunique en étoffe grossière. Il avait toujours sur les lèvres la prière « Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, aie pitié de moi! » Il mourut en odeur de sainteté après trente-six ans de vie monastique. Son frère, le prince Izialav Davidovitch fut guéri d'une grave maladie par l'imposition d'un de ses vêtements.

On ne saurait exagérer le prestige du couvent des Petchersky. Une lettre de l'évêque Simon adressée au moine Polycarpe en témoigne (fin du XII[e] siècle) :

> Qui ne me connaît pas, moi, l'indigne évêque Simon, et qui ne connaît la beauté de la cathédrale de la ville de Vladimir et des autres églises que j'ai bâties à Soutzdal? De combien de villages et de villes ne sont-ils pas propriétaires? Ils perçoivent la dîme de ces territoires, et moi, humble serviteur, j'ai tout cela en ma possession! Mais, je te le dis, je tiens cette gloire et cet honneur pour du fumier, et je préférerais habi-

ter comme bûcheron devant le couvent des Petchersky ou être, dans ce couvent, de la boue foulée aux pieds des hommes, ou encore un de ces pauvres qui demandent l'aumône à la porte de la sainte Laure; je préfère un jour d'un tel honneur dans la maison de la Mère de Dieu, à mille ans dans la demeure magnifique des pécheurs (cité p. 66).

L'idéal du moine à l'âge d'or du monachisme.

Cependant, cette influence ne se borne pas à une catégorie d'hommes; elle atteint tout le peuple. Peu à peu, au XI^e^ et XII^e^ siècles, l'idéal monastique passe au premier plan. On conçoit le couvent comme « un lieu saint », ou la « maison des anges »; le monachisme fait le lien entre la terre et le « monde des anges ». « De même que les anges éclairent les moines, les moines éclairent les laïcs. » Il s'agit avant tout de sauver son âme; or, le monastère est, pour cela, le lieu le plus favorable, retraite hors du monde et forteresse contre les tentations de Satan.

Cet idéal va se répandre dans le nord de la Russie à la faveur des événements du XIII^e^ siècle. D'une part, la formation du nouvel état de Moscou détaché de Kiev s'accompagne d'un effort de colonisation et d'une extension du monachisme. D'autre part, une série d'invasions, des Pétchénègues, des Cumans et des Mongols, rendent plus sensible l'instabilité de la vie terrestre. Ces bouleversements sont aussi considérés comme des châtiments de Dieu, des avertissements dont il faut tenir compte. « Cette année-là, lit-on dans la chronique de 1224, arrivèrent pour la punition de nos péchés des païens inconnus. Personne ne sait, au juste, qui ils sont, ni d'où ils viennent, ni quelle langue ils parlent, ni à quelle race ils appartiennent, ni quelle est leur croyance. Dieu seul sait qui ils sont et d'où ils viennent » (p. 80).

Sous ces diverses influences va se constituer le type du moine russe propre aux XIV^e^ et XV^e^ siècles. Essayons de nous le représenter.

Il sort d'une famille aisée; il appartient à la noblesse ou à la classe des commerçants, rarement au milieu paysan. Grâce à la fortune des siens, il a pu apprendre à lire et écrire. Enfant, il se tient à l'écart des jeux de ses camarades; il lit la vie des saints, les livres liturgiques, fréquente les offices, recherche la solitude et sent s'éveiller en lui la vocation monastique. Elle se manifeste parfois par des signes ou des rencontres extraordinaires. Ainsi, pour saint Serge de Radonège (1314-1392). Sa mère en attente se trouve assister à la Liturgie : peu après l'évangile, l'enfant se met à crier dans son sein; de nouveau au chant des Chérubins et une troisième fois au commencement de l'Épiclèse. Dès lors sa mère le consacre à Dieu. Plus tard,

envoyé à l'école, il apprend difficilement, tandis que son frère Étienne réussit; ce lui est une grande peine et il est l'objet des moqueries de tous. Un jour, en allant chercher les chevaux au pré, il rencontre un moine. Celui-ci remarque sa tristesse et lui en demande la cause. Revenus tous deux à la maison de Serge, le moine fait chercher un livre de psaumes et, devant les parents, commande à l'enfant de lire. Celui-ci se met à lire couramment, à la surprise générale; et désormais plus aucune difficulté à l'école. — Le futur moine russe finit par quitter la maison, plus ou moins facilement, souvent en secret. Il se rend dans un couvent éloigné, mais réputé. Là commence son entraînement ascétique : il accomplit les travaux les plus durs et les plus rebutants avec patience et humilité, ce qui ne l'empêche pas de se rendre à l'église avec les autres frères et d'assister aux longs offices du soir et de la nuit. Son noviciat dure quelques années. Alors, après avoir reçu la bénédiction de l'Abbé, il quitte le couvent pour chercher un nouveau lieu de retraite dans les solitudes sauvages des forêts du nord. Là il vit dans une hutte de feuillage ou dans le creux d'un arbre; il dort sur une couche de feuilles sèches ou de mousse; il se nourrit soit de baies et de racines, soit de pain sec que les voyageurs déposent dans une corbeille qu'il a tressée et suspendue à un arbre à cet usage. Jour et nuit il consacre beaucoup de temps à la prière et au chant des psaumes. Son vêtement sommaire le protège mal contre le froid rigoureux des hivers nordiques, et, durant les longues heures où, debout, il s'adonne à la prière, il tremble de froid; en été, au contraire, il souffre de la lourde chaleur et des piqûres d'innombrables moustiques. Cette vie épuisante décharne le visage et le corps de l'ermite. Aussi les icones des vieux saints russes, par exemple d'un Cyrille Belotsersky ou d'un Alexandre Svirsky, ne sont pas des stylisations, mais de vrais portraits de l'ascète russe.

Mais l'ermite ne peut demeurer longtemps seul dans sa retraite. Un autre moine le rejoint et tous deux décident de se stimuler mutuellement dans cette vie de renoncement. Ou bien sa réputation s'étend et des compagnons lui viennent. Bientôt se constitue un couvent de solitaires (Poustynia). Les frères bâtissent une petite église de bois et le premier ermite est reconnu comme le chef de la communauté. Il va trouver l'évêque le plus proche et lui demande de bénir le nouveau couvent et de consacrer l'église. Si le fondateur est assez instruit, il reçoit du métropolite l'ordination sacerdotale et la consécration monastique. Souvent, il refuse par humilité; alors l'évêque envoie un moine-prêtre avec les livres liturgiques nécessaires et lui donne des icones de Notre-Seigneur et de la Vierge Marie en signe de bénédiction pour la nouvelle fondation.

Un tel monastère est d'ordinaire bâti sur la rive élevée d'un fleuve ou d'un lac. Il se compose d'une série de cellules en bois qui entourent une église également en bois; non loin de l'église une hutte plus vaste : le réfectoire. Le tout est entouré d'une palissade. Entre les cellules, les plates-bandes de légumes; souvent le terrain a été conquis sur la forêt par un travail acharné. Au début, les moines mènent la vie solitaire (Idiorythmie) : chacun bâtit sa cellule, cultive ses légumes, s'occupe de ses vêtements et de sa nourriture, tresse des corbeilles ou autres objets qu'il troque avec les paysans contre du pain; chante et prie comme bon lui semble. Les frères ne se rassemblent pas pour la liturgie. Ils sont soumis cependant au chef qui est ordinairement le fondateur. Puis l'organisation évolue, on passe peu à peu à la vie commune. Finalement, le moine n'a plus aucune possession privée; il travaille pour le couvent qui lui assure nourriture et vêtement. Les provisions de légumes sont rassemblées dans une cave. Il est interdit de manger dans sa cellule ou d'y garder quelque réserve. La communauté se réunit au réfectoire. Le travail est distribué par l'Abbé; le moine ne doit rien entreprendre sans permission. Le novice est confié à la direction d'un moine ancien, qui prend déjà les traits de ce que sera le *staretz*. L'Abbé est élu par les moines et confirmé par l'évêque. Pour administrer le couvent, il est assisté d'un conseil. La vie du couvent repose sur sa personne beaucoup plus que dans le monachisme occidental. Là, on considère l'Abbé comme le gardien de la Règle. Ici, la personnalité importe surtout : on imite l'Abbé comme un modèle. Le Russe ancien vit dans son univers chrétien toujours accompagné de ses modèles, icones et saints, qui lui rendent vivant le système religieux des dogmes. Ainsi. dans la vie ascétique, le modèle a plus d'importance que les exercices eux-mêmes. On conçoit donc aisément que la réforme qui a consisté dans le passage à la vie commune soit due à des personnalités religieuses.

Parmi elles, citons saint Serge de Radonège, dont s'inspireront des générations de moines. Sa vie est conforme au type que nous avons décrit. Né non loin de Rostov, au moment du rattachement de cette principauté à Moscou, sa famille se transplante près de cette dernière ville. Il trouve bientôt l'occasion de commencer sa vie d'ermite, ses parents, déjà avancés en âge, s'étant eux-mêmes retirés chacun dans un couvent. Il vit d'abord avec un de ses frères, puis doit lutter durement dans la solitude absolue. Attirés par sa sainteté, des compagnons se joignent à lui. Mais, selon une sage pédagogie et une modération qui rappellent saint Théodose, ce n'est qu'au bout de dix ou onze ans qu'il finit par exiger la vie commune complète.

Joseph Volotsky et Nil Sorsky, et la querelle des possessions monastiques.

Dans le rayonnement de la forte personnalité de saint Serge, divers couvent se fondent un peu partout. Mais deux courants spirituels opposés vont les animer, tous deux issus du monachisme primitif. Nés sous l'influence de certaines circonstances historiques, ils vont se heurter durant le XV^e^ et surtout le XVI^e^ siècle. Ils sont dominés par les personnalités de Joseph Volotsky et du staretz Nil Sorsky.

Joseph Volotsky, né en 1439-1440, d'une famille noble, entre vers 1460 au couvent de Borovsk, alors gouverné par un disciple indirect de Serge, Paphnuce. Celui-ci est un Abbé très entendu dans l'exploitation des domaines monastiques et, d'autre part, très exigeant sur le comportement extérieur de ses moines. En Joseph il reconnaît bientôt un disciple selon son cœur et s'arrange pour l'avoir comme successeur. Cependant, Joseph ne peut se maintenir devant l'opposition d'une partie des moines et s'en va fonder un nouveau couvent en 1479, près de la ville de Volokolamsk. L'extérieur de ce monastère manifeste vite un esprit nouveau : grâce à l'affluence des dons, Joseph construit une église, non plus en bois, comme ailleurs, mais en pierre, richement ornée d'icones; il y joint un clocher et divers bâtiments. Alentour, le couvent possède bientôt champs, greniers, villages de paysans.

De fait, Joseph attache grande importance à l'extérieur. Dans son *Testament spirituel* (*Douchovnaia gramota*), il fonde la formation du moine, non sur la perfection spirituelle de l'âme ou de la volonté, mais sur le bon comportement corporel. D'où l'attention accordée à l'observation littérale des moindres prescriptions et la place primordiale du vœu d'obéissance, celle-ci conçue très matériellement. Le moine voit dans son Abbé non un guide spirituel, mais le maître du couvent, qui a le devoir de le punir pour le moindre manquement. La Règle détaille le comportement du moine dans sa cellule, au réfectoire, au travail, à l'office. Par exemple, à l'église, le moine a une place déterminée, une porte par où entrer; on prescrit minutieusement sa posture, la position de sa tête et de ses mains. L'Office est très long et, en dehors du travail manuel, il reste à peine un peu de temps libre en cellule pour méditer. Joseph se propose de faire du couvent un institut de formation des futurs évêques; il les prépare donc non pas tant à éclairer les âmes qu'à gouverner; il s'ensuit aussi que le couvent doit être richement doté pour assurer cette formation. Caractéristique également, sa conception du rôle de l'évêque : il est le ser-

viteur à la fois de l'État et de l'Église. Ces vues eurent une grande influence sur l'avenir religieux de la Russie, car un grand nombre d'évêques du XVI[e] siècle sortent de ce couvent.

Quant à Nil Sorsky, il apprend à connaître la tradition issue de saint Serge, au couvent de saint Cyrille, où il passe les débuts de sa vie monastique. Mais, n'y trouvant pas réalisé l'idéal qu'il rêve, il s'éloigne et se rend au mont Athos. A cette date, l'Hésychia l'a déjà emporté et Nil en devient un partisan convaincu. Au mont Athos, écrit-il de lui-même, il était « comme une abeille volant d'une fleur à une autre plus belle »; il découvrait « le jardin richement fleuri de la vie et de la vérité chrétiennes », « afin de vivifier son âme desséchée et la préparer au salut » (cité, p. 108). Revenu au couvent de Saint-Cyrille, il se retire dans la forêt avec un ami; de là s'étendra son rayonnement spirituel jusqu'à sa mort (7 mai 1508).

Au formalisme de Joseph, il oppose la liberté intérieure; son idéal n'en est pas amoindri, au contraire. La vie chrétienne est un chemin montant vers la perfection, selon l'esprit de l'évangile. Cette ascension de l'âme n'est possible que par la « prière en esprit », c'est-à-dire l'invocation fréquente : « Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, aie pitié de moi! », unie à la « sobriété du cœur ». « L'action corporelle, dit Nil, est comme la feuille; mais l'action intérieure, c'est-à-dire celle de l'esprit, est un fruit » (p. 110). Au sujet du jeûne, au lieu d'imposer des prescriptions rigoureuses comme Joseph, il veut qu'on tienne compte du climat et du tempérament de chacun. Sa conception de la pauvreté s'oppose aussi à celle de Joseph. Il n'admet pas que le couvent possède terres, villages, propriétés. Les moines doivent vivre du produit du travail de leurs mains, en pratiquant le troc. Les couvents ne doivent pas accepter les aumônes des laïcs mais, au contraire, partager leurs biens avec les pauvres. Les ustensiles liturgiques doivent être très simples car, sous prétexte de l'honneur de Dieu, c'est soi-même qu'on recherche; l'essentiel, d'ailleurs, est la prière intérieure.

Son originalité la plus grande réside dans le genre de vie qu'il inaugure : le *skitsvo,* qui tient le milieu entre l'anachorétisme et la vie commune. Le *skit* (σκήτη) se compose d'un groupe de quelques cellules ou huttes où vivent les kelliotes (κελλιῶται) autour d'un chef. Ces cellules appartiennent au couvent. Les kelliotes vivent à deux ou à trois : souvent un staretz avec un ou deux disciples. Ils dépendent de l'Abbé du couvent, mais vivent isolés pendant la semaine, le couvent leur fournissant la nourriture nécessaire pour ce laps de temps. Le samedi soir ou la veille des fêtes, les kelliotes se rassemblent tous pour l'office en commun. La vie est plus austère dans le *skit* que dans

le couvent lui-même. Nil la conçoit ainsi : le kelliote doit commencer sa journée par la prière et, en tout temps, accomplir des actions agréables à Dieu : prière, chant des psaumes et des hymnes, lecture de l'Écriture, surtout les écrits du Nouveau Testament et en particulier les épîtres de saint Paul. Il doit s'adonner au travail manuel pour se maintenir attentif et combattre les passions et aussi pour gagner sa nourriture. Il doit manger autant que cela est nécessaire pour conserver ses forces, mais non pas plus qu'il en a besoin, car l'excès développe les passions. Le sommeil sera bref, le moine le regardera comme l'image de la mort.

Nil trace au moine un itinéraire spirituel. Le moine commence par s'exercer à la lutte contre les passions (*praxis*). Quand il a été éprouvé avec succès dans cette voie, il peut gravir les degrés supérieurs et s'exercer à la contemplation ou theoria; enfin, quand il a mortifié tout ce qui est terrestre en lui, il parvient alors à la divinisation.

Sa doctrine est évidemment inspirée des écrits ascétiques et mystiques de l'Orient. Il faut remarquer cependant l'usage nouveau qu'il en fait : ses prédécesseurs les connaissaient déjà, mais ne s'en servaient que comme d'arguments d'autorité. Lui les utilise pour faire réfléchir et il en prend occasion pour analyser les états d'âme.

On conçoit combien facilement ces deux idéals devaient s'opposer. Très tôt Joseph et ses partisans l'emportèrent. Il en résulta que toute la vie monastique russe, durant les XVI^e^ et XVII^e^ siècles, prit un caractère de plus en plus séculier. Les couvents, dans l'ensemble, devinrent de vastes exploitations économiques et la vie religieuse se trouva étroitement liée à des conditions temporelles. Le couvent de Saint-Serge, par exemple, avait, au XVII^e^ siècle, dans sa dépendance, 16.838 fermes; et à la même époque, les moines possèdent un tiers de l'empire russe, avec un demi-million de paysans employés sur ces terres.

Cette dépendance fut encore renforcée par certaines vues théoriques sur le développement des événements historiques. On sait que Joseph considérait l'évêque comme le serviteur de l'État. Or l'État se centralise de plus en plus : à la fin du XV^e^ et au début du XVI^e^ siècle, avec Ivan III, la principauté de Moscou absorbe toutes les autres. Il en résulte une accentuation du caractère national des conceptions religieuses. Dans le même sens agit par contre-coup l'attitude du métropolite Isidore au Concile de Florence : sa décision d'accepter l'union avec les occidentaux est mal vue du prince Vassily et du clergé. A cela s'ajoutent les interprétations de la chute de Constantinople : on pense que c'est une punition de Dieu et que, désormais, à la place de la « deuxième Rome » déchue succédera la « troisième

Rome », Moscou. Dorénavant il appartiendra au tsar de maintenir l'orthodoxie. C'est à cette époque aussi que prend naissance la légende qui veut que le tsar descende d'Auguste et qu'il ait reçu de Byzance l'empire en donation.

Du côté des « antipossesseurs », pourtant, les réactions ne manquèrent pas; mais trop souvent elles sont dépourvues de la sérénité de Saint Nil. Il faut citer quelques représentants de ce parti. D'abord le « prince moine » Vassian. C'est une figure originale. Il appartenait à la Cour moscovite et aux premières familles des Boyards. Sa famille étant tombée en disgrâce en 1499, il est banni et enfermé au couvent de Saint-Cyrille. Il ne peut s'accommoder de la régularité monastique; il se bâtit donc un ermitage. Ayant rencontré Nil, il devient un partisan ardent des antipossesseurs et entreprend une polémique où il les défend avec passion. Sans doute rentra-t-il à Moscou après la mort du prince Ivan.

Plus authentiquement monastique est la figure de Maxime Grec, moine du mont Athos. Né en Albanie vers 1470-1475, il s'adonne aux études humanistes et religieuses en Italie, où il rencontre Savonarole. Insatisfait de l'humanisme de la Renaissance, il veut approfondir la théologie. Il séjourne dix ans au mont Athos. Il est alors envoyé à Moscou où l'on a besoin d'un moine capable de traduire un psautier grec commenté, récemment découvert à la bibliothèque moscovite. Tout en travaillant sur ces livres il est amené à prendre position au sujet de la controverse qui met aux prises partisans de Joseph et partisans de Nil. Il entreprend de justifier les « antipossesseurs » qu'il juge seuls fidèles à la tradition monastique.

Les efforts de ces quelques personnalités ne parviennent pas à enrayer la décadence des couvents où les moines songent de plus en plus au temporel. Quelques ascètes cependant maintiennent la flamme de la ferveur primitive. On sait peu de chose sur eux, car on n'avait plus de goût pour les vies de saints. Il est certain pourtant que les anachorètes se multiplient au XVII^e^ siècle : en réaction contre la vie large des monastères, ils se font ermites, s'infligeant de dures pénitences corporelles. Tel Galaktion Vologodsky, martyrisé par les soldats polonais en 1613, qui s'était fait enchaîner à la muraille de sa cellule et recevait le pain et l'eau par un guichet; ou Irinach († 1616), qui vécut trente ans dans une cellule, les épaules et les pieds chargés de lourdes chaînes; ou encore Simon Volomsky, qui périt assassiné par des paysans du voisinage.

Auparavant, au XVI^e^ siècle, il faut citer le staretz Artémy, qui vécut en ermite dans les parages du couvent de Saint-Cyrille. Sa doctrine spirituelle peut se comparer à celle de Nil. Mais tandis que

celui-ci mettait l'accent sur la « prière en esprit », Artémy fonde la vie ascétique sur « l'amour spirituel », c'est-à-dire le service du prochain. Pour acquérir cette charité, on doit passer d'abord par une phase d'ascèse dans la solitude. Artémy n'est donc pas favorable à la vie commune; il faut dire qu'à cette époque, elle prêtait à beaucoup d'abus et Artémy constate que l'enrichissement excessif des communautés favorise surtout le développement du corps. Il préconise plutôt la vie dans le *skit* : renoncement dans la pauvreté; prière dans la contemplation spirituelle nourrie de l'Écriture et des écrits ascétiques. Sur le chemin de la perfection, le moine s'avance en passant par trois degrés : il s'adonne d'abord à un exercice moral ou « crucifixion de la chair » suscitée par la crainte du Jugement; puis il atteint le degré de l' « amour spirituel actif », où il se tient dans l'attitude du serviteur attendant la récompense et il s'exerce à la méditation spirituelle. Enfin il parvient à la « gloire de la croix »; il contemple alors les réalités célestes ou la vérité contenue dans l'Écriture. Bien peu parviennent à ce terme.

Cependant, ces personnalités ascétiques ne restaureront pas une vie religieuse équilibrée. D'autant qu'interviennent d'autres facteurs de trouble. Dans le dernier quart du XVII^e^ siècle, en effet, la pensée occidentale commence à pénétrer dans l'empire moscovite par l'intermédiaire de Kiev. Cette métropole s'était trouvée soumise à la Pologne pendant un certain nombre d'années et par là avait été influencée par la théologie catholique. D'autre part, en dépit de son conservatisme, l'épiscopat russe se rendait compte de la nécessité de faire appel à l'extérieur pour redonner vie à la théologie. C'est donc vers Kiev que la hiérarchie se tourna. Mais ce renouveau suscita des oppositions même parmi les classes populaires où se développa le mouvement du Raskol (ou séparation), qui accusait la hiérarchie d'avoir par ces innovations cédé à l'hérésie occidentale.

La crise du XVIII^e^ siècle et le renouveau religieux.

Cette décadence de la vie religieuse aboutit à la grave crise de l'époque de la sécularisation. Déjà les prédécesseurs de Pierre-le-Grand avaient tenté de restreindre la puissance temporelle des monastères, mais sans grand succès. Lui seul, le premier, parvient à imposer des mesures radicales. Il veut rendre l'Église utile à l'État. Il n'est pas athée, au contraire, il se sent responsable devant Dieu. Il reproche aux moines de ne pas s'appliquer à la connaissance des saints Livres. Les décrets se succèdent et deviennent plus rigoureux sous ses suc-

cesseurs, jusqu'à la sécularisation complète de 1764. L'Église a perdu son indépendance. Tous capitulent devant le tsar, sauf le courageux évêque de Rostov, Arseny Matséyevitch, qui est déposé en 1762 et incarcéré en 1767 dans la forteresse de Reval où il meurt en 1772.

Jamais le niveau spirituel de la Russie n'a semblé aussi bas que dans la première moitié du XVIII[e] siècle. Mais voici que, dans la seconde moitié, on assiste à une véritable résurrection due à des initiatives particulières. Elles proviennent soit d'ascètes, soit de nonnes, soit surtout des *startzi*.

Pourtant, les difficultés ne manquaient pas. Les couvents avaient été divisés en 1764 en deux catégories : les uns étaient « couvents d'État », les autres indépendants. Ces derniers ne vivaient que de dons des fidèles; les premiers avaient des revenus de l'État, d'ailleurs très modestes. Les seconds ne purent subsister : les moines se rendirent soit dans des couvents d'État, soit en Moldavie, soit au mont Athos. Les couvents d'État auraient dû vivre de la vie commune; en fait c'était presque partout la vie privée. L'épiscopat dépendant du Saint-Synode se désintéresse de la régularité monastique. Bien plus, l'habitude se prend de retirer les meilleurs moines et de les employer à l'administration des diocèses, tandis qu'on exile les moines répréhensibles des couvents des villes dans ceux des campagnes. Enfin le Saint-Synode prend l'initiative de nommer lui-même les Abbés et choisit souvent pour cette charge des évêques qu'il veut exiler.

Par contre, on assiste à une véritable renaissance dans les couvents de femmes. Ce renouveau concorde avec l'indépendance dont commencent à jouir les femmes; il est favorisé par le désir qu'elles ont de se cultiver, et aussi par le développement des œuvres de charité dans les couvents féminins. Mais, par-dessus tout, il faut faire état des initiatives individuelles. C'est ainsi qu'à la fin du XVIII[e] siècle il n'y a plus que quatre-vingts couvents de nonnes, tandis qu'en 1855, on en compte cent vingt-neuf.

Pour les deux tiers des cas, les nouveaux couvents naissent à partir de groupement pieux. Quelques femmes et jeunes filles se réunissent pour accomplir ensemble un travail manuel; elles le commencent et le terminent par une prière commune. Elles décident de faire pendant le travail une lecture d'écrits ascétiques ou de vies de saints. Finalement, elles en viennent à souhaiter de vivre ensemble grâce au produit de leur travail. La prière se transforme en office liturgique régulier, avec l'appui d'un prêtre d'une paroisse voisine. Enfin ces pieuses femmes demandent à l'autorité de transformer leur communauté en couvent.

En quelques cas, ce sont des nonnes pieuses et énergiques qui,

grâce à leur renom de sainteté, se voient chargées d'une fondation par les princes. Citons, par exemple, Théophnaia Gotovtseva (1787-1866). De famille noble, elle épousa le général Gostovtsev, qui fut tué deux jours après son mariage. Elle entre au couvent de Goritsky, d'où elle correspond assidûment avec le staretz Théophane Sokolov du couvent de Saint-Cyrille. Le tsar Nicolas Ier la charge de la fondation d'un couvent à Pétersbourg en 1845. Toutes sortes d'œuvres s'y développent : confection de chaussures, de broderies, d'ornements, lessive pour un orphelinat, asile de vieillards. A la fin du XIXe siècle, il comptait plus de trois cents religieuses.

Nous avons déjà mentionné quelques ascètes du XVIIe siècle; on en trouve encore tout au long des XVIIIe et XIXe siècles. Certains se rencontrent parmi les évêques. Voici d'abord saint Tikon de Zadonsk (1724-1783), sorte de François d'Assise. Il occupa pendant quelques années le siège d'un petit évêché, Voronetz, suffragant de Novgorod, pauvre diocèse où le christianisme était contaminé par toutes sortes de superstitions; il fit tous ses efforts pour relever l'état moral du clergé et instruire le peuple, visitant sans cesse ses paroisses, vivant d'une vie de prière intense. Il se retira ensuite dans un ermitage d'où son rayonnement ne fit que grandir. Après sa mort, son culte se répandit rapidement.

Citons encore Ambroise Ornatsky, évêque de Penza (1778-1827). Il étudie dans une académie ecclésiastique, devient professeur de séminaire, fait profession monastique en 1805, est élu Abbé, enfin reçoit l'épiscopat. Il obtiendra de se retirer dans un couvent. Mais déjà, comme Abbé ou évêque, il mène une vie d'ermite. Il demeure tout le jour dans une petite cellule très simple; il se contente d'une nourriture frugale et distribue ses revenus aux indigents. Il tient tellement à la solitude qu'il laisse s'amonceler les nombreuses lettres qu'il reçoit, devant la porte de sa cellule, sans les ouvrir; pourtant, comme en témoignera son serviteur, les réponses qu'il écrit sont tellement à propos, qu'on est persuadé qu'il a lu les demandes. La nuit, il quitte sa cellule et, jusqu'à l'aurore, se tient devant la porte de l'église priant les mains levées.

Beaucoup plus lettrés mais d'esprit non moins religieux étaient les archimandrites Macaire Gloukharev (1792-1847) et Théodore Boukharev (1824-1871). Le premier, brillamment doué, connaissait parfaitement l'hébreu et avait approfondi l'Ancien Testament. Il entreprend une traduction de l'Écriture en russe; mais, arrêté par les barrières que lui dresse le Saint-Synode, il s'oriente vers les missions; et, sans appui — on lui allouait la somme dérisoire de cinq cent soixante-dix roubles par an! — il se dévoue pendant quatorze ans auprès des popu-

lations de Sibérie. Le second, après sa profession monastique, reçoit une chaire à l'Académie de Moscou où ses leçons d'exégèse suscitent l'enthousiasme des étudiants. Jugé trop hardi, on l'envoie à Kazan; de nouveau les étudiants viennent nombreux prendre part aux « soirées du P. Théodore ». Suspecté, accusé d'hérésie, il finit par quitter l'état monastique et achève sa vie misérablement.

Surtout, à la fin du XVII[e] et au XIX[e] siècle, on constate une admirable résurgence du *startchestvo*. Le *staretz*, on le sait, est un « ancien » auquel se confie le jeune moine comme à une sorte de père spirituel qui le formera à la vie ascétique. Un des plus remarquables startzi est Païssy Velitchkovsky (1722-1794). Sa formation de moine est assez mouvementée. Il ne réussit pas à trouver le couvent rêvé, jusqu'à ce qu'il parvienne au Mont Athos. Après y avoir vécu trois années de solitude complète, il est amené à fonder un couvent russe, puis est contraint d'émigrer avec ses moines en Moldavie. La formation qu'il donne est marquée d'une note originale : le soir, la communauté se réunissait au réfectoire où Païssy lisait et commentait des textes ascétiques. Après la guerre russo-turque, il se transporte en territoire turc; deux couvents vivent sous sa direction, l'un, celui de Niametz, comptant environ quatre cents moines, l'autres à Sékouel, plus de cent. Il exerça une influence considérable jusqu'au XX[e] siècle, soit par sa direction, soit par ses écrits et traductions (Maxime le Confesseur, Théodore-le-Studite, la *Philocalie*).

L'archevêque de Tver, Gabriel Pétrov, favorisa aussi l'institution du startchestvo. Bienveillant et simple dans son langage, il s'attire l'affection de tous; seuls les dignitaires le regardaient avec dédain. Quant il les invite, il leur sert de la bouillie de gruau, ce qui est pour lui un festin, car habituellement il se contente de soupe au chou cuite pour plusieurs jours. Il partageait tout ce qu'il avait avec les indigents et son serviteur Théophane devait veiller à ce qu'il ne donnât pas tout. Une fois sur le siège de Tver, il eut grand souci d'introduire partout dans les couvents la vie commune effective; grâce à lui, la formation des novices, à l'ermitage de Nil-Stolbensky, fut confiée à un moine plus ancien, sorte de staretz.

Signalons encore l'ermitage de Sarov, qui fournit une lignée de moines et de startzi remarquables; et, entre tous, le staretz saint Séraphin dont la vie est caractérisée par une vive piété mariale et une mortification exceptionnelle. Il vécut en ermite durant trente ans (1794-1825). Il portait sur le dos un sac de cailloux, sur le corps de pesantes croix de fer et une ceinture de métal; assailli par des brigands alors qu'il coupait du bois dans la forêt, il s'abstint de se défendre et demeura tout courbé des suites de ses blessures. Il approfondit sa

vie spirituelle par un silence de trois ans, puis s'exerce à une prière intense. Ensuite commence sa mission de staretz; les visiteurs affluent. Il leur recommande la « prière en esprit » : « Toute ton attention, dit-il, doit s'y concentrer, en allant et venant, quand tu es assis, au travail. A l'église, depuis le commencement de l'Office divin, conserve cette prière dans ton âme et dans ton cœur. Dans l'invocation du nom de Dieu, tu trouveras le repos, la pureté de l'âme et du corps, et le Saint Esprit, source de salut, reposera sur toi et te maintiendra dans la crainte de Dieu et dans la pureté » (cité p. 502). Après l'entretien, le staretz bénissait son visiteur, lui donnait le baiser de paix l'accompagnant du salut de Pâques : « Le Christ est ressuscité, ô toi, ma joie! » et le visiteur s'éloignait ému jusqu'aux larmes.

Un autre centre important est l'ermitage d'Optina. Plusieurs startzi y demeurèrent célèbres : Léonide Nagolkin (1768-1841), sorte de « fou du Christ », qui, le premier, commença à exercer la direction spirituelle, non plus seulement sur les jeunes moines, mais sur les chrétiens vivant dans le monde; il marque ainsi un tournant dans l'histoire du startchetzvo. Macaire Ivanov († 1860), d'un caractère tout autre : sa cellule est garnie de livres; il ne cesse d'étudier les Pères; il parle sérieusement; son influence fut profonde sur beaucoup d'écrivains, poètes et penseurs. Enfin Abraham Grenkov (1812-1892), qui allie quelque peu le caractère des deux précédents : esprit cultivé et enjoué, son influence est encore plus large; il impressionna beaucoup Dostoïevsky et Tolstoï et réconcilia divers représentants de l'*intelligentsia* russe avec l'Église.

Il faudrait citer encore bien d'autres personnalités religieuses du XIX^e^ et du XX^e^ siècle, car le renouveau spirituel se poursuit jusqu'à la révolution de 1917. La vie monastique fut alors de nouveau bouleversée. Ces événements ont-ils anéanti l'espérance d'un relèvement? Il ne le semble pas. Bien que nous sachions actuellement peu de chose sur la vie chrétienne de cette vaste contrée, il faut penser que la flamme ne s'est pas éteinte, qui a fait de ce pays la « sainte Russie ».

Fr. Raphaël-Louis Oechslin, O. P.

LE P. JEAN G. ARINTERO, O. P.

Depuis 1952, une commission diocésaine nommée par Mgr Francis Barbado, O. P., évêque de Salamanque, étudie les écrits et examine les vertus du P. Arintero dans l'espoir de pouvoir introduire à Rome sa cause de béatification. Cette nouvelle devrait être reçue avec une joie particulière par les lecteurs de *La Vie Spirituelle* du fait des liens étroits qui ont uni le P. Arintero aux débuts de cette revue de spiritualité.

En réaffirmant et défendant la doctrine traditionnelle sur la vie spirituelle, le P. Arintero a suscité un renouveau d'intérêt pour l'étude de la vie intérieure, non seulement dans son Espagne natale, mais aussi en Italie et en France. Plusieurs auteurs contemporains d'œuvres de spiritualité doivent leur inspiration à la lecture de ses ouvrages. Professeur, écrivain, prêcheur et directeur d'âmes, le dominicain espagnol a eu l'honneur d'être à notre époque le restaurateur de la doctrine spirituelle traditionnelle et l'un des chefs du courant moderne vers un enseignement mystique solide.

Jean Gonzalez Arintero naquit le 24 juin 1860 dans la Province de Léon, en Espagne. Dès sa plus tendre jeunesse, il exprima le désir d'être prêtre et il entra en 1875 au noviciat dominicain de Corias. Ses contemporains disent que pendant ses premières années dans l'Ordre, il était naturellement timide et réservé, observant scrupuleusement la Règle, et qu'il était doué d'une stupéfiante capacité de travail.

Le jeune Frère montrant une inclination marquée et des dons

pour les études scientifiques, on l'envoya à l'Université de Salamanque avant la fin de ses études de théologie; il y obtint un diplôme en sciences naturelles. En ce temps-là, le vieux couvent dominicain de Saint-Étienne, actuellement à un jet de pierre de l'Université, était occupé par des Pères et des Frères dominicains français, contraints par les lois anticléricales de leur pays de se réfugier à l'étranger. Parmi eux se trouvait le P. Joseph-Marie Lagrange qui devait par la suite acquérir une renommée mondiale comme spécialiste d'Écriture Sainte. En plus des dominicains français, un petit groupe de dominicains espagnols vaquaient aux travaux du ministère.

Pendant les cinq années qu'il passa à Salamanque (1881-1886), le P. Arintero acquit la conviction de plus en plus ferme que la défense de l'Église se trouvait dans l'étude des sciences naturelles et la mise au clair de leur rôle propre dans l'ensemble des connaissances humaines. Les dangers du moment étaient la fausse science, l'hypercritique, le naturalisme et le refus d'admettre l'ordre surnaturel. C'était une ère de rationalisme. Le P. Arintero décida de consacrer ses efforts à la défense apologétique de l'Église sur le terrain même où elle était attaquée. Il devait arracher des mains de ses ennemis leur arme principale : l'évolution matérialiste. Par la juste définition de l'évolution, il allait en faire une application saisissante à l'organisme vivant de l'Église.

Au terme de ses études à Salamanque, le P. Arintero reçut de l'Université la licence en philosophie et, de l'Ordre, le lectorat en Sacrée Théologie. Pendant les douze années suivantes, il enseigna les sciences naturelles dans différents collèges et universités de Vergara, Corias et Valladolid. Sa surdité croissante l'empêchant de prendre sa part d'un bon nombre des travaux du ministère, il eut le temps de poursuivre ses études et recherches. Il lut un nombre prodigieux de livres; plus remarquable encore fut la somme des connaissances qu'il retira de la lecture de tant d'ouvrages. Pourtant, en dépit de son vaste savoir, il ne se replia pas sur ses propres travaux, ni ne se tint à l'écart, comme il arrive souvent aux lecteurs insatiables et aux spécialistes plongés dans leurs études.

Comme nous l'avons dit, le grand souci du P. Arintero était

à ce moment-là la défense de l'Église par l'étude des sciences naturelles. Il était alors d'une compétence exceptionnelle dans les différentes branches de cette discipline, physique, chimie, histoire naturelle, biologie, zoologie, astronomie. Mais le point de concentration de son intérêt était la doctrine de l'évolution avec l'application qu'il était possible d'en faire à l'Église et à la vérité révélée.

Il n'est donc pas surprenant que la préoccupation de défendre l'Église qui était celle du P. Arintero l'ait fait rappeler à Saint-Étienne de Salamanque en 1898 pour y enseigner l'apologétique. Le P. Arintero devait passer le reste de sa vie dans ce vénérable couvent de l'Ordre — sauf pendant trois années d'enseignement à Valladolid et une année de cours (1909-1910) qu'il donna à Rome, à l'Angelicum.

C'est à cette période de sa vie que le P. Arintero abandonna le domaine des sciences naturelles et des ouvrages d'apologétique pour s'engager dans une voie encore plus élevée. Nous trouvons ainsi dans sa propre vie une vérification de la loi d'évolution qui avait constitué le thème de ses études et de ses écrits pendant de nombreuses années. A partir de 1894, le P. Arintero avait été en rapport avec deux saintes religieuses qui devaient mourir plus tard en odeur de sainteté. Malgré son aveu qu'au début il ne savait pas grand chose des mystères de la vie intérieure, il arriva que par une espèce d'interaction comme il s'en produit souvent dans la vie des saints personnages, il exerça une véritable influence sur ces âmes en leur donnant une doctrine solide, tandis qu'elles l'édifiaient par le spectacle de leur vie sainte. Lorsqu'il retourna en 1903 à Salamanque, il avait pris la décision de consacrer le reste de sa vie à l'étude de la théologie spirituelle et à la direction des âmes.

Il reçut en 1908 le plus haut grade de son Ordre : celui de Maître en Sacrée Théologie. C'est également l'année où il conçut le projet de son ouvrage en quatre volumes : *Développement et vitalité de l'Église,* où il appliquait les lois de l'évolution chrétienne aux multiples phases de la croissance de l'organisme vivant qu'est l'Église. Le premier volume : *L'évolution organique,* traite de la constitution organique de l'Église et de son progrès visible; le second : *L'évolution doctrinale,* considère l'é-

volution du dogme; le troisième : *L'évolution mystique,* traite de la nature et de la croissance de la vie intérieure de l'Église et de chaque chrétien; et le quatrième : *Le mécanisme divin,* expose les lois qui commandent l'évolution de l'Église.

Le troisième volume de cette série : *L'évolution mystique,* est considéré comme le chef-d'œuvre de théologie spirituelle du P. Arintero. C'est à ce livre, beaucoup plus qu'à aucun autre de ses écrits, que de nombreuses âmes doivent leur éveil à la beauté ravissante de la vie spirituelle. Divisé en trois parties, il traite d'abord de la nature de la vie spirituelle et de ses principaux éléments; puis du développement de la vie chrétienne dans chaque âme; enfin, de la manifestation de la vie surnaturelle dans le Corps mystique qu'est l'Église. Illustré de nombreuses citations de théologiens éminents et de mystiques, *L'évolution mystique* énonce de façon claire et ferme la doctrine spirituelle traditionnelle enseignée par saint Jean de la Croix et sainte Thérèse d'Avila.

Comme on peut bien le penser, une telle réaffirmation de la doctrine traditionnelle était en désaccord avec les conclusions et les tendances des théologiens spirituels de son temps. Le P. Arintero ne tarda pas à se trouver engagé dans des controverses avec les jésuites et les carmes, et même avec quelques-uns de ses frères dominicains. On l'accusa de modernisme. Il fut critiqué pour avoir accordé trop de crédit à des mystiques aussi contestés que la vénérable Marie d'Agreda; quelques carmes soutinrent qu'il avait mal interprété l'enseignement de sainte Thérèse, en particulier en ce qui concerne la contemplation acquise. Après des mois d'une controverse menée par des articles de revues, le P. Arintero écrivit deux autres livres dans lesquels il défendait sa doctrine et cherchait à répondre aux objections de ses critiques : *Questions mystiques* et *La véritable doctrine mystique traditionnelle.*

Dans le premier de ces ouvrages, le P. Arintero pose les questions suivantes — et y répond : Est-il licite de désirer la contemplation? La contemplation est-elle accessible à tous ceux qui la cherchent sincèrement? Pourquoi y a-t-il si peu de contemplatifs? Tous les saints sont-ils des mystiques? Ascétisme et mystique sont-ils distincts et diffèrent-ils essentiellement?

Quels sont les principaux phénomènes de la vie mystique? Dans le second ouvrage, il discute la doctrine spirituelle de saint Thomas d'Aquin, saint Jean de la Croix et sainte Thérèse d'Avila. Puis il commente les enseignements traditionnels des carmes et des dominicains et prouve que l'expression « contemplation acquise » ne veut rien dire.

Les trois autres livres complètent l'œuvre mystique du P. Arintero : *Les degrés de l'oraison, Le Cantique des Cantiques, L'échelle de l'amour.* Tout en rédigeant ses ouvrages et en défendant la doctrine traditionnelle par ses écrits et la parole en public, le P. Arintero s'efforçait infatigablement de conduire les âmes par les chemins de la vie spirituelle. Au cours de ses voyages, il ne perdait aucune occasion de s'arrêter dans divers couvents de religieuses pour les exhorter à la perfection et résoudre leurs difficultés. A cet égard, il fut un père et un directeur non seulement pour ses sœurs en saint Dominique, mais pour de nombreuses communautés de tous Ordres. La correspondance qu'il entretint avec ses filles spirituelles paraît presque invraisemblable si on songe à tous les autres travaux qui remplissaient son temps. Il était un incomparable prédicateur de retraites pour religieuses.

Le P. Arintero se rendit rapidement compte que livres et sermons ne suffisaient pas. Un grand nombre de religieuses et de laïcs pieux auraient encore besoin d'être guidés longtemps après qu'il aurait cessé ses travaux apostoliques. Les Pères dominicains de Paris avaient lancé *La Vie Spirituelle* en 1919. Dès le début, ils suivirent la doctrine du P. Arintero, comme l'attestent les lettres que lui écrivirent plusieurs dominicains français chargés de la rédaction de la nouvelle revue. Avec son autorisation, ils publièrent dans *La Vie Spirituelle* plusieurs articles extraits de ses ouvrages sur la vie intérieure.

Tout ceci venant s'ajouter aux incessantes et pressantes sollicitations de ses amis, le P. Arintero se décida à commencer la publication d'une revue espagnole de théologie spirituelle : *La Vida Sobrenatural,* qui se proposait de traiter de questions de spiritualité et d'enseigner aux âmes les voies de la sainteté, les secrets de l'union à Dieu et de la pénétration des principes chrétiens dans toute la vie. Pour atteindre cette fin, elle recourt

à la collaboration des principaux auteurs spirituels de tous les Ordres et du clergé séculier. Elle s'adresse à tous ceux qui aspirent à la perfection de la vie chrétienne, qu'ils soient consacrés à Dieu comme les prêtres et les religieux, ou qu'ils soient laïques. Elle cherche à unir une solide doctrine spirituelle — qui s'adresse à l'intelligence — à l'action affective, — qui s'adresse à la volonté.

Deux autres événements de la vie du P. Arintero laissent voir avec quelle profondeur il s'était consacré de tout son cœur à répandre les vérités de la vie spirituelle. Le premier fut la fondation d'un couvent de religieuses franciscaines, à la maison-mère desquelles son corps fut inhumé, à Cantalapiedra. Le second fut la propagation de la dévotion au Christ sous le titre de l'Amour Miséricordieux, et à Marie sous les vocables de Corédemptrice et de Médiatrice de toutes grâces. Ce devaient être les dernières œuvres importantes de la sainte vie du P. Arintero qui mourut au couvent Saint-Étienne de Salamanque le 20 février 1928. Depuis sa mort, des faveurs sans nombre ont été accordées aux âmes qui ont recouru à son intercession et, comme nous l'avons déjà dit, des recherches ont été entreprises en vue de sa béatification éventuelle.

Pour apprécier à sa juste valeur le grand travail accompli par le P. Arintero, il faut se rendre compte de l'état de décadence, de l'espèce de marécage de contradictions dans lequel, à cette époque, s'était embourbée la doctrine spirituelle. Les tendances jansénistes et quiétistes, comme les réactions qu'elles soulevaient, avaient séparé l'enseignement spirituel traditionnel de son domaine normal et avaient jeté la suspicion ou le discrédit sur tout ce qui avait une allure surnaturelle ou mystique.

Dans le dessein d'arriver à établir un compromis avec les ennemis de l'ordre surnaturel et de la vie mystique, quelques écrivains avaient essayé d'introduire une division dans la vie spirituelle — où précisément il n'en existe pas. Ils ne réussirent qu'à assujettir à des restrictions inventées par l'homme ce but de la perfection que Dieu seul a le pouvoir de proposer aux âmes chrétiennes désireuses de le suivre. Les directeurs spirituels eux-mêmes, perdus dans des doctrines contradictoires, égaraient dangereusement les âmes qu'ils essayaient de guider.

Le P. Arintero était convaincu que les ennemis de la vie spirituelle et les directeurs spirituels mal formés pourraient, eux aussi, être gagnés à la vérité si la beauté des voies de la perfection pouvait leur être montrée. Il s'y employa en se référant aux hautes vérités contenues dans les Évangiles et les Épîtres, et aux expériences mystiques des saints telles qu'elles sont consignées dans leurs écrits. Il n'avait aucune intention polémique, pas plus qu'il ne croyait qu'une méthode scolastique stricte pût être efficace pour gagner à la vérité des âmes mal orientées. Sachant bien que les merveilles de la vie spirituelle et de la vie mystique ne peuvent se décrire avec le langage humain, il répétait : « *Gustate et videte* : goûtez et voyez. » Comme l'attestent les écrits de ceux qui ont expérimenté ces réalités, comment pourrait-on espérer les apprécier autrement que par expérience personnelle? La seule issue était donc de retourner aux enseignements des évangélistes, des Pères de l'Église et des mystiques eux-mêmes.

Le thème dominant dans tous les écrits du P. Arintero, c'est que le véritable sanctificateur des âmes est le Saint-Esprit. Pour coopérer avec lui dans cette œuvre, les âmes doivent s'abandonner sans réserve à ses opérations, se détacher de toutes les choses créées, écouter attentivement ses doux murmures en rejetant le bruit et les distractions du monde extérieur, en restant aussi parfaitement recueillies que possible, au moins dans la mesure à la portée de toutes les âmes chrétiennes avec l'aide de la grâce.

Les adversaires du P. Arintero prétendaient qu'il existe une distinction bien définie et même une séparation entre les phases ascétique et mystique de la vie spirituelle, et si grande même que beaucoup (en vérité, la majorité des âmes) ne peuvent même pas espérer jamais dépasser le stade ascétique. Désirer davantage serait témérité. La voie ascétique est la voie normale et ordinaire; elle est proposée à la plupart des chrétiens. La vie mystique est extraordinaire, quasi miraculeuse; elle n'est offerte qu'à un petit nombre d'âmes choisies. Les directeurs d'âmes — et les âmes elles-mêmes — doivent donc se contenter de la perfection de la vie ascétique, sans plus.

Le P. Arintero vit immédiatement le défaut de cette division

commode, mais impropre, de la vie spirituelle. La perfection atteinte dans la vie ascétique, du fait qu'elle est acquise par l'exercice des vertus selon un mode humain, est une perfection pleine d'imperfections. Dans ce mode humain d'opération, il manque toujours quelque chose. En outre, il voyait que cette théorie débouchait sur deux voies de perfection : la perfection de la vie ascétique et la perfection de la vie mystique. On n'arrivait qu'à susciter dans les âmes un certain contentement de soi et une notion pharisaïque, celle de la perfection finissant pas consister uniquement dans l'accomplissement des pratiques extérieures de la vie ascétique alors qu'au dedans, l'âme n'en est encore qu'au début de la voie purgative.

La vérité, c'est que la vie ascétique est le début, la croix; la vie mystique, l'accomplissement, la couronne. Il n'y a pas deux perfections, mais une seule. Un seul et même but est proposé à toutes les âmes chrétiennes et les phases ascétique et mystique ne sont que deux étapes de l'unique itinéraire de la perfection. La période ascétique du début est caractérisée par l'activité de l'âme; la phase mystique est la fin du voyage, elle se caractérise par la passivité de l'âme. En vérité, cette division ou distinction elle-même ne peut se discerner clairement au moment où l'âme y est engagée car l'âme passe par de nombreuses oscillations entre les exercices ascétiques et la vie mystique.

Mais aucune sainteté ni perfection n'est possible sans le Saint-Esprit. La sainteté est fondamentalement la communication de la vie divine à l'âme; cette vie est reçue en germe au baptême dans la grâce sanctifiante et la charité est son *habitus* actif. Cette sainteté embryonnaire doit croître, se développer, évoluer. Tout le processus de cette évolution est l'œuvre de l'Esprit Saint, avec la coopération de l'âme au moyen des vertus. Mais pour atteindre la perfection, des principes d'opération plus élevés que les vertus sont indispensables, qui sont fournis par les dons du Saint-Esprit. Leur développement normal conduit à la vie mystique.

Le fait que peu d'âmes se rendent dignes des mérites rédempteurs de la passion et de la mort du Christ ne peut démentir le fait que le Christ est mort pour tous les hommes; qu'on ne puisse être assuré qu'en fait tous les hommes sont sauvés ne

contredit pas le principe de théologie suivant lequel Dieu veut que tous les hommes soient sauvés. De même, le fait que peu d'âmes atteignent la perfection et l'état mystique n'infirme pas cette affirmation que toutes les âmes sont appelées à la contemplation et à la perfection de la vie chrétienne, et peuvent y accéder. S'il est vrai que le chrétien possède les dons du Saint-Esprit au baptême et que la contemplation infuse soit l'actuation des dons de sagesse et d'intelligence, on se demande ce qui pourrait bien empêcher ces dons de se développer normalement jusqu'à la perfection de la contemplation. Bien que la contemplation soit infuse et entièrement gratuite, elle peut être obtenue par une coopération fidèle à la grâce de Dieu.

A un point de vue aussi élevé, il est facile de voir la place que la prière et la mortification occupent dans la vie spirituelle, qui présente deux aspects fondamentaux, l'un positif, l'autre négatif. L'aspect positif est celui de la vie divine de la grâce avec toutes les réalités qui l'accompagnent : les vertus, les dons, la filiation divine, l'habitation du Saint-Esprit, et la déification. L'aspect négatif est celui de réalités telles que la mortification, le sacrifice, la souffrance, l'abandon et la mort au « vieil homme »; beaucoup d'auteurs spirituels ont renchéri sur l'élément négatif et par là ont rendu un mauvais service à la vie spirituelle, l'élément négatif n'étant qu'un moyen pour parvenir à la fin, puisque l'élément positif est la réalité elle-même. Les âmes doivent donc recevoir une orientation positive. Il faut leur rappeler la dignité du chrétien, les merveilles de la vie de la grâce, la bonté de Dieu à l'égard des âmes fidèles et la beauté de la vie spirituelle; goûtez et voyez!

Le P. Arintero ne fut évidemment pas le fondateur d'une nouvelle école de spiritualité. Il ne fut pas davantage le seul à avoir travaillé à restaurer la doctrine traditionnelle et à retourner à la méthode positive des Évangiles. Mais c'est sa voix qui a été entendue et écoutée, c'est lui qui a fait la plus grande partie du travail de déblaiement des restes d'opinions contradictoires dont la théologie spirituelle était encombrée, de rectifications de l'importance excessive donnée à l'aspect négatif dans la vie spirituelle et à la part des efforts humains. Une lettre du R. P. Garrigou-Lagrange, O. P., adressée au R. P. Adrien Suarez, O. P.,

sera le meilleur témoignage rendu à la façon dont il s'acquitta de sa tâche :

« J'ai gardé un profond souvenir du cher et vénéré P. Arintero, de sainte mémoire. Je l'ai connu ici même, à Rome, pendant la première année scolaire de l'Angelicum (1909-1910), où il enseigna le *De Ecclesia*. J'admirais sa grande piété, car, dans la prière, son âme était unie à Dieu d'une façon peu commune en ce monde. J'ai rarement trouvé une âme aussi contemplative, aussi unie à Dieu, aussi résignée dans toutes sortes d'épreuves, qui ne lui ont certainement pas manqué... A cette époque, je lisais son *Évolution mystique,* qui a exercé sur moi une profonde influence et qui m'a rendu clairs beaucoup de points importants que j'ai essayé par la suite de développer en accord avec la doctrine de saint Thomas. Sur ce plan, je dois considérer le P. Arintero comme un maître de qui j'ai beaucoup reçu... Il me faut ajouter également que dans la direction des âmes et dans des cas particulièrement difficiles, le P. Arintero m'a donné des indications utiles chaque fois que j'ai sollicité l'aide de ses avis et de ses prières. Dans ce domaine aussi il m'a éclairé dans bien des difficultés. Je voudrais ajouter en conclusion que, loin de penser que le temps consacré à la prière est perdu pour l'étude, le P. Arintero croyait, avec saint Thomas, que dans l'oraison les principes les plus élevés apparaissent avec un éclat particulier et illuminent les sujets étudiés de dogme ou de morale. Pour lui, l'oraison était la fontaine où il recevait et goûtait les perspectives spirituelles les plus hautes et les plus belles... Cet homme si travailleur, non seulement au début de sa vie mais pendant tout son cours, plaçait la prière très au-dessus de l'étude, et l'exercice des vertus théologales, de la vertu de religion et les dons du Saint-Esprit très au-dessus de l'activité naturelle de l'intelligence déployée dans l'étude de la théologie... En vérité, il fut un homme de Dieu au plein sens du mot. »

JOURDAIN AUMANN, O. P.

Traduit de l'américain
par F. RORET.

DU NOUVEAU SUR L'ASSOMPTION

La définition du dogme de l'Assomption a suscité bien des travaux : échos et commentaires de la Bulle *Munificentissimus,* discussion des points qu'elle n'a pas tranchés (notamment le problème de la mort), contributions au ressourcement historique, et solution des problèmes que pose le développement de ce dogme. Cette littérature est si abondante que l'on s'y perd. Aussi le P. Balić, président de l'Académie mariale internationale, a-t-il chargé un des membres de cette société, le P. I. Dam, O.F.M., de dresser la bibliographie des travaux accomplis de 1950 à 1952. Cet inventaire occupe la majeure partie (pp. 153-383) du cinquième volume des *Studia mariana*[1], consacré à commenter l'Acte du 1er novembre 1950 : 2.515 titres y sont rassemblés selon un ordre systématique. Un répertoire alphabétique mixte permet d'y retrouver instantanément l'auteur ou la question particulière à laquelle on s'intéresse.

1. Roma, Academia mariana, 1954, in-8° de XII-388 pp., 180×260, 2400 lires. L'inventaire bibliographique est précédé de onze conférences prononcées en italien à l'*Antonianum* par des professeurs des Athénées romains (notamment les RR. PP. Balić, A. Bea, G. Filograssi...). Ces études solides et synthétiques destinées à un large public cultivé sont réparties en deux sections : sept conférences données du 28 au 31 octobre 1951, sous la présidence du cardinal Agagianan à l'occasion de la commémoration associée de la définition de l'Assomption et du XVIe centenaire de Chalcédoine; quatre conférences données du 28 au 31 octobre 1952 sous la présidence du cardinal G. Pizzardo, à l'occasion du Xe anniversaire de la consécration du monde au Cœur immaculé de Marie et de l'envoi de la lettre *Sacro vergente anno* (*AAS,* 44, 1952, pp. 505-511) adressée aux chrétientés de mouvance russe.

Ce bilan ne marque évidement pas le point final des travaux sur l'Assomption. A peine était-il sorti des presses que le P. A. Wenger, professeur de théologie orientale aux Facultés Catholiques de Lyon, publiait un ouvrage qui renouvelle entièrement la question : *L'Assomption de la Très Sainte Vierge dans la tradition byzantine du VI^e^ au X^e^ siècle. Études et documents* [2].

Le titre est modeste. L'introduction et la conclusion plus encore; trop peut-être. Sans doute les spécialistes sont-ils saisis d'emblée par le nombre et l'importance des découvertes objectivement exposées. Mais les autres risquent de ne pas mesurer à quel point l'ouvrage fait progresser notre connaissance de l'histoire du dogme de l'Assomption, et tout d'abord de ses origines. Pour en mesurer l'apport, il faut rappeler brièvement le bilan des travaux historiques antérieurs. Après une phase de silence où les partisans d'une tradition explicite n'ont pu détecter aucun texte sûrement valable, saint Épiphane, peu avant 377 pose la question : comment finit la destinée de Marie ? Cet auteur, parfaitement au courant des traditions palestiniennes, n'a rien entendu dire sur le sujet. Son interrogation ne provoque tout d'abord aucun mouvement d'intérêt (du moins à notre connaissance). Mais bientôt on ne se résigne plus à cette ignorance. Des réponses s'élaborent selon deux processus bien distincts : par voie d'imagination, sous forme mythique, et par voie de raison, sous forme théologique, ces deux prises de conscience se référant à divers degrés aux données générales du dogme.

Comme il y avait lieu de s'y attendre, c'est l'imagination, la faculté la plus primesautière, la moins contrôlée qui s'engage la première : elle donne naissance aux apocryphes. Avant l'étude du P. Wenger, ceux-ci se présentaient comme une poussière d'écrits répartis un peu partout à partir du VI^e^ siècle, dont les origines et les rapports de dépendance échappaient complètement. On en décelait deux types fondamentaux. 1. Le pseudo-Jean prônait une double assomption de l'âme, puis du corps, sans résurrection (la dépouille mortelle de la Theotokos demeurant sous l'arbre de vie jusqu'à la parousie). 2. Jean de Thessalonique (début VII^e^ siècle) insistait sur la mort et les funérailles dont il livrait un reportage détaillé, fécond en traits pittoresques et édifiants, mais n'envisageait pas la résurrection que semblaient « ajouter » des textes dérivés.

2. Paris, Institut français d'Études byzantines (7, rue François-I^er^), 1955, in-8° de 428 pp., 170×250, prix : 3.500 fr.

Les réponses des théologiens, plus réfléchies, et fondées explicitement sur les données générales du dogme furent plus tardives. Elles effectuèrent progressivement le tri entre les éléments valables et les affabulations gratuites contenus dans les apocryphes. Jusqu'ici nulle réponse de ce type n'était fermement assurée avant le VIII[e] siècle[3].

Le P. Wenger nous aide d'abord à mieux comprendre dans quelles conditions le problème de la fin de la Vierge, qui avait trouvé si peu d'écho en 377, devint question importante. Cela tenait, savait-on déjà, à la promotion d'une fête liturgique de Marie à partir du V[e] siècle : la fête d'un saint étant normalement son *dies natalis* (le jour de sa naissance céleste). Que s'était-il passé pour la Vierge ? Cette interrogation venait invinciblement à l'esprit de ceux qui célébraient la fête. A Constantinople, le P. Wenger décèle un autre élément. On conservait aux Blachernes le vêtement de la Vierge. Depuis quand ? La question était des plus obscures. On inclinait vers une date tardive. Grâce aux documents nouveaux qu'il édite (pp. 293-312), notre auteur montre que le transfert de ce vêtement remonte aux années 467-473 : « La vénération de cette relique obligeait le croyant à réfléchir sur le sort final de Marie[4]. »

La part la plus ardue et la plus considérable du labeur du P. Wenger fut consacrée à débrouiller l'inextricable problème des apocryphes. Il y a réussi au delà de ce qu'on pouvait espérer. En premier lieu, il a découvert et édité un document fort ancien, l'apocryphe R[5] — début VI[e] siècle — dont B. Capelle avait conjecturé l'existence et les caractéristiques par voie de critique comparative, et qui est la source de quantité de documents plus récents, notamment de Jean de Thessalonique. Remontant plus haut il a pu conjecturer lui-même, de façon solide (comme on détermine la position d'un astre inconnu à partir des influences qu'il exerce), l'existence d'une source plus ancienne (fin V[e] siècle). A partir de là il reconstitue l'arbre généalogique de cette famille d'apocryphes — la plus importante — dans les milieux syriaques, grecs et latins jusqu'au XIII[e] siècle et au delà (p. 66). Du point de vue doctrinal, l'acquisition la plus importante, c'est que l'apocryphe R affirme la Résurrection. Jean de Thessalonique qui en dépend l'a donc altéré en supprimant cet élément. Ainsi, la croyance à l'As-

3. Le cas de Modeste de Jérusalem (au plus tôt début VII[e] siècle) demeure suspect. A. Wenger apporte quelques observations sans parvenir à trancher ce cas difficile (p. 104, note 4).

4. P. 203; cf. 111-139.

5. Texte grec et traduction, pp. 209-242. *Étude*, pp. 31-67.

somption corporelle se révèle-t-elle plus ancienne et mieux attestée qu'on ne le croyait dans le domaine des apocryphes grecs [6].

Il en va de même dans le secteur théologique : le P. Wenger publie (et traduit) une homélie inédite *Sur l'Assomption* (pp. 271-292) dont l'auteur, Theoteknos, évêque de Livias en Palestine vécut entre 550 et 650 et plus probablement dans la deuxième moitié du VI[e] siècle (p. 103). Fait important, cet homéliste ancien désigne la fête sous le nom (si rare chez les Grecs) d'Assomption (ἀνάληψις) et non sous les vocables plus vagues et si répandus de *Dormition* ou *passage* (μετάστασις, transitus). Et surtout, il organise un faisceau de convenances d'ordre dogmatique en faveur de la glorification corporelle. Il dit par exemple (n° 9, p. 276) :

> *Il convenait* (Ἔπρεπεν) que le très saint corps (de Marie), ce corps théophore, réceptacle de Dieu, divinité, incorruptible... fût glorieusement élevé au ciel avec l'âme agréable à Dieu.

L'apport du P. Wenger ne s'arrête pas là. Ces « études » modestement intitulées : « l'Assomption dans la tradition *byzantine* » ne renouvellent pas moins l'histoire de la tradition *latine*. Avant leur publication, les étapes se présentaient ainsi : Les premiers éléments viennent d'Orient : les apocryphes de la dormition au VI[e] siècle; la fête de l'Assomption, au VII[e]. Mais les théologiens du temps réagissent vite contre les apocryphes : ils distinguent deux éléments : l'entrée de Marie au ciel, objet de la fête du 15 août, et sa glorification corporelle, où ils voient une fabulation sans autorité. Un faussaire carolingien dont l'écrit passa sous le nom de saint Jérôme et que les meilleurs historiens estimaient être Radbert († 865) imposa ce point de vue. Son autorité usurpée bloqua le développement de la croyance jusque vers le début du XII[e] siècle où l'autorité, également empruntée, et surtout la remarquable théologie du pseudo-Augustin l'éclipsèrent progressivement [7].

A toutes les étapes de ce développement le P. Wenger apporte une contribution de poids. Comme nous l'avons dit, il découvre les voies

6. « ... Ils (=les anges, selon A. Wenger, p. 57) placèrent son âme dans son corps », lit-on dans l'Apocryphe R, n° 48, p. 241.
« *Dominus* autem accepit animam ejus de manu Michaelis archangeli et restituit eam in corpus Mariae », dit l'Ancien *transitus* latin, n° 50, *ibid.*, p. 256.

7. Voir sur tout cela H. Barré, dans *Études mariales*, 7 (1949), pp. 64-123; cf. 9 (1950), pp. 33-70 : études qui renouvelèrent en leur temps ce que l'on savait du « développement de la croyance en Occident ».

de diffusion des apocryphes en Occident, et livre les maillons inconnus qui permettent d'en reconstituer la chaîne [8]. Il ébranle au nom de la critique externe l'identification du pseudo-Jérôme, déjà compromise du point de vue de la critique interne par une récente étude de Geiselmann [9] : cet écrit est attesté par une tradition manuscrite quasi certainement antérieure au début de la carrière de Radbert (pp. 144-148). Peut-être faudra-t-il revenir à la candidature d'Autpert autrefois préconisée par Dom Morin. Le P. Barré qui renouvela il y a six ans toute l'étude du secteur latin avait signalé la traduction faite à la fin du X[e] siècle, à l'abbaye de Reichenau, d'un groupe d'homélies byzantines sur l'Assomption. Le P. Wenger étudie à fond ce manuscrit, en publie les pièces inédites [10] et suit l'influence qu'il exerça sur la réaction assomptionniste du XII[e] siècle, et sur les auteurs latins postérieurs : jusqu'à Pelbart de Temesvar († 1504).

J'ai dit que le livre du P. Wenger *renouvelle* l'histoire des origines et du développement du dogme de l'Assomption. On voit que ce mot n'a rien d'exagéré. Si je n'ai pas dit *révolutionne*, c'est que son apport confirme et étoffe, pour l'essentiel, les positions prises par les plus lucides historiens et théologiens de ce dogme, je pense notamment aux PP. I. Filograssi, H. Barré, C. Balić, C. Dillenschneider, à Mgr G. Jouassard... Le P. Wenger m'en voudrait de ne pas ajouter ici : au P. Jugie. Il faut ajouter que ce livre renouvelle bien d'autres chapitres de la théologie mariale; on y trouve des témoins nouveaux et importants pour l'histoire du développement d'autres doctrines, notamment de la maternité spirituelle. Enfin il éclaire une question mal connue, dont l'importance non seulement historique, mais œcuménique n'échappera à personne : l'influence considérable de l'Orient sur l'Occident à chaque étape du développement du dogme marial.

D'un tout autre genre est le livre de M. C. de Coninck, doyen de la faculté de philosophie de l'université Laval : *La pitié du*

8. *Étude*, pp. 68-95 et 155-184; textes, pp. 243-270 et 313-362.

9. J. R. Geiselmann, *Die Betende Kirche und das Dogma von der leibliche Aufnahme Mariens*, dans *Geist und Leben*, 24 (1951) pp. 366-367 : Radbert dans son *Comment. in Mat.* opte nettement pour la Résurrection définitive des morts du vendredi saint; le pseudo-Jérôme en doute (A. Wenger ne signale pas cet article).

10. *Étude*, pp. 140-176; textes, pp. 313-334. On doit beaucoup de reconnaissance à A. Wenger pour l'édition et la traduction du remarquable discours de Jean le Géomètre (fin X[e] siècle) sur l'Assomption (pp. 363-416).

Fils[11] : contribution d'un philosophe de profession[12] à l'étude spéculative du dogme de l'Assomption. Bien qu'il soit un simple recueil d'articles antérieurement publiés, il présente une grande unité. Il est dominé par la thèse suivante : l'âme séparée ne saurait être dite une *personne*, car elle n'est qu'une partie du composé humain, et « il est contraire à la notion de personne, d'être une partie[13] ». L'auteur tire de là un contraste saisissant : au ciel, Marie reste une personne, tandis que saint Pierre, par exemple, a cessé d'être une personne. S'avançant à la limite de ce que permet la théorie de la *suppositio*, l'auteur va jusqu'à dire :

> Saint Pierre *n'existe pas,* ni au ciel ni sur la terre (p. 14).

Que cette affirmation ne nous trouble pas cependant :

> Si la proposition catégorique *Saint Pierre n'existe pas* peut heurter de prime abord et demande des précisions, les fidèles en accepteront aisément l'explication. On ne veut pas dire, en effet, que saint Pierre *n'a pas existé,* ni qu'il *n'existera pas,* mais que, dans le présent, son âme seule existe (p. 15).

On voit où l'auteur veut en venir. Ces affirmations mettent en relief le privilège de l'Assomption. En contraste avec les autres saints, Marie est « une personne »; elle *existe*.

Dans ce cadre philosophique, le problème de la mort se pose avec une singulière acuité. Si Marie est morte, ne fût-ce que peu de temps, elle a cessé, durant ce temps, d'être une personne; elle a cessé d'exister, d'être mère de Dieu, etc.

M. de Coninck tente d'éluder cette conséquence sans nier pourtant le « trépas » de Marie. Il propose à cet effet l'hypothèse suivante : la Vierge réalisa une mort instantanée, qui coïncida sans faille temporelle avec sa glorification. En un unique instant, la destinée de Marie s'achève; elle est glorifiée, et, du même coup, elle meurt, car

11. Québec, Université Laval, 1954, in-8° de 232 pp., 170×220.

12. Ce philosophe n'oublie pas les réalités de la vie : il poursuit en même temps que sa carrière de penseur l'éducation d'une de ces belles familles catholiques qui sont l'honneur du Canada. Il dédie l'ensemble de son livre à ses sept garçons et chacun des chapitres à l'une de ses six filles. Trait émouvant, le chapitre sur le trépas de la Vierge porte en exergue : « A la mémoire de ma fille Gabrielle. »

13. Saint Thomas d'Aquin, *Summa theologica,* I, q. 75, a. 4, ad 2, cité par C. de Coninck, p. 12, note 2.

pour « revêtir l'immortalité » il faut dépouiller « le corps corruptible » (cf. 1 Cor., 15, 53-54) et ce dépouillement suppose une réduction instantanée à la matière première, donc la séparation de l'âme et du corps, donc la mort. Cette *mort sans corruption,* M. de Coninck l'appelle « mort glorieuse[14] ».

Ce brillant essai séduit par sa clarté et la science logique raffinée qu'il met en œuvre, mais plus encore parce qu'il concilie deux exigences qui s'affrontent dans la tradition : la mort de Marie et sa parfaite incorruptibilité.

Mais l'auteur qui propose sa conjecture à la discussion des spécialistes en voudrait au recenseur de garder par devers lui les difficultés qu'il éprouve devant le principe général de sa thèse et l'application au problème de la fin de la destinée terrestre de Marie.

1. *Principe général.* On ne peut encourager les prédicateurs de l'Assomption à diffuser sous leur forme abrupte certains énoncés de l'auteur : « Saint Pierre n'est pas une personne », « saint Pierre n'existe pas » (pp. 14-15). De telles propositions en effet ne sont pas vraies absolument, mais de façon relative (*secundum quid*) : on ne saurait donc, en aucun cas, les utiliser sous une forme inachevée qui suggère normalement un sens faux. « Saint Pierre n'est pas une personne » en ce sens que, faute d'avoir un corps, il n'est pas substance *complète* individuée *par sa matière.* Mais on peut dire avec autant de vérité qu'il est une personne en ce sens qu'il existe par soi, et réalise pour l'essentiel la définition de la personne : *rationalis naturae individua substantia* : au ciel, saint Pierre continue d'en vérifier tous les traits : sa nature, incomplète du côté de la matière, reste pleinement douée de raison; il est une substance; et cette substance est individuée. En effet l'individuation de l'homme ne se fait pas par la seule matière, mais d'abord par l'âme (qui, une fois séparée, garde un rapport transcendantal à une matière individuelle, et demeure incommunicable à tout corps autre que le sien). Pierre garde le principe formel de son individuation et reste parfaitement distinct de Jacques et de Jean. Enfin, si l'on aborde la personnalité par un biais psychologique, elle se caractérise par la conscience de soi, qui réalise en plénitude l'âme séparée et glorifiée. C'est donc par un simple raffinement logique qu'il est possible de dire sans autre précision : « Saint Pierre n'est pas une personne ».

L'artifice est plus manifeste (et plus gênante l'équivoque) lorsqu'on dit « Saint Pierre n'existe pas ». Disons : il existe (absolument) en

14. Il emprunte cette expression (qu'il charge d'un sens nouveau) à Amédée de Lausanne, *s. in Ass.,* P. L., 188, 134 CD.

tant que principe formel de subsistance, mais n'existe pas (*secundum quid*) comme personne complète [15].

Sans doute l'auteur met-il des nuances. Mais il crée à force de virtuosité logique un effet de trompe-l'œil analogue aux effets de perspective en profondeur où triomphaient dans l'ordre pictural les peintres du plafond de l'Église du Gesù. Il convient, me semble-t-il, de se défendre contre le vertige métaphysique qu'il nous donne. La sagesse philosophique demande que l'on situe mieux ses affirmations valables, mais tronquées. Alors les convenances pénétrantes [16] qui s'en dégagent perdront sans doute de leur puissance de choc, mais dégageront mieux leur valeur de vérité.

2. *Application à la fin de Marie.* Concernant le problème de la mort, on serait mal venu à chicaner l'auteur sur les autorités qu'il invoque, il nous avertit lui-même avec beaucoup de modestie qu'il n'est pas exégète et interprète les textes « en philosophe », y cherchant suggestion et illustration, autant qu'argument. Ne lui reprochons pas non plus de partir d'un présupposé incontrôlable : la glorification instantanée de Marie à la fin de sa destinée terrestre, car il donne lui- même son point de départ comme une hypothèse simplement plausible.

Mais l'hypothèse acceptée, tout ne va pas de soi : deux séries de difficultés s'élèvent, sur lesquelles nous ne pouvons nous étendre dans le cadre de cette chronique. Si la glorification est instantanée, pourquoi cette séparation de l'âme et du corps, simultanée à la nouvelle « information » ? Pourquoi cette *reductio ad materiam primam* qui fait de la glorification non plus le simple changement accidentel, mais un changement substantiel *sui generis* ? La nouvelle modalité de l'information glorieuse exige-t-elle vraiment un dépouillement aussi radical ? D'autre part, ce va-et-vient, de la vie mortelle à la mort, et de la mort à la vie immortelle, « tient-il » bien dans l'instant ? A force de virtuosité, l'auteur le rend vraisemblable, mais cette vraisemblance laisse place à bien des objections [17]. Bref, si séduisante soit-elle, cette

15. Encore est-elle incomplète moins dans sa *ratio subsistendi* que dans sa nature.

16. Ces convenances, saint Bonaventure (*s. 1 de Assumptione, Opera sancti Bonaventurae, éd. Quaracchi,* t. 9, p. 690 *a*), cité par Pie XII dans la Bulle *Munificentissimus* (*AAS*, 32, 1950, p. 765), puis par M. de Coninck (p. 28), les dégage avec ces heureuses nuances : « Le bonheur (de Marie) n'eût pas été achevé si elle n'eût été au ciel de manière personnelle et la personne n'est pas l'âme, mais le composé... corps et âme. »

17. Au cours d'une série de conférences données au Saulchoir, le P. Guérard des Lauriers avait conclu que l'hypothèse d'une glorification instantanée ne laissait pas place à la mort même instantanée. Il avait évoqué en

conciliation des hypothèses mortaliste et immortaliste demeure instable. Dès lors qu'on pose la mort, il est pour le moins plus normal d'admettre une pluralité d'instants, et dès lors qu'on opte pour l'instantanéité de la glorification on voit mal l'utilité de la mort. Pour rassembler les deux exigences, l'ingéniosité de l'auteur me semble avoir payé son tribut à l'artifice.

Puisse le lecteur sentir cependant le très vif intérêt qui se dégage de l'ouvrage de M. de Coninck : livre attachant tant par les grandes questions qu'il traite que par la manière neuve, claire et suggestive dont il les traite. Il fait sentir (et ce pourrait être la conclusion de cette chronique) que la définition du dogme de l'Assomption, en scellant le fondement de la croyance catholique, n'a pas affaibli, mais vivifié cet élan de la foi en quête d'intelligence, qui est le ressort propre de la théologie.

R. LAURENTIN.

outre les problèmes ardus que pose le passage du temps à l'éternité — sans oublier cette autre question si obscure : dans quelle sorte de durée entre le *corps* glorifié ?

« Qui de vous ne commencera par s'asseoir... »[1]

Pour le dixième anniversaire du « devoir de s'asseoir », la *Lettre mensuelle des Équipes Notre-Dame* vient de publier un numéro spécial intitulé simplement : « Le devoir de s'asseoir a dix ans. »

Ce titre ésotérique recouvre une belle et grande expérience qu'il vaut la peine de faire connaître.

Le « devoir de s'asseoir » est un point de la charte des foyers Notre-Dame. S'inspirant du conseil de notre Sauveur, les Équipes Notre-Dame obligent mari et femme de chacun de leurs foyers à se « rencontrer » de temps à autre pour délibérer. Aujourd'hui, plusieurs milliers de foyers suivent religieusement cette règle et c'est là un très grand honneur pour les familles de France et pour les Équipes Notre-Dame.

Pourquoi ce « devoir » ?

Si paradoxal que ce soit, les époux ont souvent du mal à se retrouver. Leurs occupations, leurs tempéraments, leurs vocations parfois, sont si différents. Déjà l'auteur du livre des Proverbes signale que le mari de la femme forte « siège aux portes de la ville ». Mais c'était encore, en ce temps-là, la même ville et le même lieu, que l'épouse pouvait connaître parfaitement, ce qui n'est plus toujours le cas aujourd'hui. Et même si l'époux travaille « à côté », les spécialisations de la technique cloisonnent aujourd'hui les êtres et les séparent beaucoup plus que les distances ou les frontières géographiques. Un fabricant de meubles, un ingénieur d'une usine d'aviation, un professeur de cybernétique peuvent habiter sur le même palier : ils vivent dans trois « pays » différents. Rien de plus facile aujourd'hui pour l'époux que de se laisser entraîner par sa profession au point d'oublier un peu son épouse et son foyer. Rien de plus tentant, à la longue, pour l'é-

1. Lc, 14, 28.

pouse que d'en prendre son parti.

Dieu cependant a voulu que l'édification du foyer fût une œuvre commune. Elle est plus importante que la « construction d'une tour » (Lc, 14, 28) et elle mérite bien que l'on s'asseye ensemble pour y réfléchir.

La vie conjugale ne doit pas être réduite — ce qu'elle est parfois — à l'expédition au jour le jour des affaires courantes; elle désenchanterait les plus belles amours et n'éviterait pas toujours le drame de la désunion au moins intérieure et spirituelle. Se voir, se parler, s'expliquer sont nécessaires. Il arrive que des époux s'agenouillent ensemble régulièrement pour prier et ne prennent jamais le temps de se parler et de se rencontrer sous le regard de Dieu. La marche du foyer, pour être conduite, doit être évidemment voulue, consciemment, lucidement. C'est un immense progrès, dans l'ordre humain et chrétien, lorsque deux époux, au lieu de suivre vaille que vaille le mouvement qui les fait vivre et les entraîne presque malgré eux, décident de l'orienter eux-mêmes avec le secours de Dieu. Alors, leur amour, simplement parce qu'il est voulu ensemble, parce qu'il est pris en mains honnêtement, clairement, ensemble, est capable malgré les divergences de l'un et de l'autre, ou peut-être à cause d'elles, de décupler.

Les Équipes ont donc spontanément éprouvé l'utilité, pour les époux, de « s'asseoir », la nécessité de prendre de la hauteur, du recul. Le « devoir de s'asseoir » invite les époux à déposer les masques qui cachent leurs personnages. Mais cela même demande beaucoup de délicatesse et de charité. Un film récent a donné un horrible exemple de cette « minute de vérité ». Cette caricature, dit la *Lettre des Équipes,* pourrait s'intituler : « De la nécessité du devoir de s'asseoir et de la manière de ne pas le faire. » Il faut apprendre à s'exprimer, à bien le faire et au moment opportun. Voici, par exemple, les témoignages de deux foyers. Celui-ci d'abord :

> Voilà quatre ans, il y avait une légère fêlure dans notre intimité, imperceptible pour les autres, mais un peu douloureuse pour nous. Moi, absorbée par les enfants, la maison, les études, je vivais dans mon domaine. Mon mari, accaparé par son travail, ses occupations sociales, retranché dans ses affaires, ses pensées, était absent de la vie de famille. Nous nous retrouvions de moins en moins.
>
> Un jour, après avoir longtemps pensé, avoir reculé, hésité, nous nous sommes jetés à l'eau et, au cours d'une très longue conversation, tendue au début, ne voulant pas nous avouer nos difficultés, ayant peur de découvrir quelque chose d'irréparable, nous avons trouvé la cause de notre malaise.
>
> ... Sur une vingtaine de « devoirs de s'asseoir », la plus grande partie a été absolument anodine, mais ne devrait-il dans la vie y en avoir que deux ou même un seul d'essentiel, c'est justement celui-là qui justifie ce point de la charte, car c'est peut-être de celui-là que dépendra toute l'orientation d'un ménage.

Puis cet autre :

> Par suite d'un travail qui lui prend tous ses moments libres, mon

mari vit complètement en dehors de la maison. Je me couche avant lui et lui se lève avant moi. Les repas sont consacrés aux conversations avec les enfants, et même lorsque ceux-ci ne parlent pas, nous n'y sommes pas seuls ensemble. Ainsi, la nécessité du « devoir de s'asseoir » s'impose d'autant plus à nous... Nos chemins qui, pendant un mois, divergent souvent, car nos tempéraments sont très différents, se croisent sous le regard de Dieu le jour de notre « devoir de s'asseoir ».

Le « devoir de s'asseoir » aide les époux à édifier ensemble, dans la lumière et dans un même et beau vouloir, leur foyer. Il leur permet de faire de leur union une réussite, non seulement de l'amour, mais de la charité. Car l'amour conjugal du chrétien doit être aussi théologal.

L'objection.

L'objection des foyers à cette institution est celle même que le lecteur se sera à lui-même formulée : rien de moins spontané qu'un devoir. Rien qui gêne autant la confidence et l'abandon. Les réponses à cette objection vont nous permettre de mieux comprendre l'institution :

> L'élément essentiel du « devoir de s'asseoir », dit un foyer, ce n'est pas la confidence et l'abandon. Ce n'est pas l'accord rapidement obtenu, mais un arrêt conscient sur la route du mariage, pour faire le point. (...) S'il n'y a pas de fleurs à cueillir à l'étape, si l'on est perplexe sur la route à suivre, peu importe. On aura fait son devoir d'homme et de femme. Le Seigneur saura vite nous rejoindre après l'échec, si échec il y a, et nous donner juste ce qu'il faut de lumière pour ne pas caler dans les ténèbres.

Plusieurs disent qu'ils sont « glacés » ou qu'ils ont le « trac » lorsque vient le moment de « s'asseoir ensemble ». Certains, au contraire, se donnent l'apparence de contourner la difficulté en estimant qu'ils se sont soumis au point de la charte « chaque fois qu'entre époux ils eurent un moment tranquille, une conversation détendue, et que rien de bon ne leur semblait pouvoir sortir d'une rencontre guindée ». Il apparaît, à la lecture même des témoignages, que ces derniers ont tort et que rien ne peut ici être bon à la longue si l'on ne sait pas renoncer à une certaine spontanéité.

> Ce caractère un peu solennel du « devoir de s'asseoir » en est bien caractéristique. Qu'on se sente un peu ému, qu'on ait au besoin le trac n'a rien d'anormal. Le climat du « devoir de s'asseoir » est celui des époux au pied de l'autel, c'est-à-dire en présence de Dieu, le jour de leur mariage. Pour juger des difficultés, des problèmes familiaux ou personnels, il faut repartir de là : notre union est sainte. [...] Au « devoir de s'asseoir », il n'y a pas deux personnes qui s'affrontent, mais deux enfants qui interrogent leur Père.
>
> Au « devoir de s'asseoir » on renonce à la spontanéité, à la détente qui font le charme de tant d'heures entre époux. Qu'on le dise bien haut. Cela épargnera les malentendus et les déceptions au long des années.
>
> Il sera préparé humainement par la recherche intellectuelle des problèmes à aborder et surtout par la

prière dans un sentiment de disponibilité : « Envoyez votre Esprit, Seigneur, et tout sera créé. » Ce qu'on perd en spontanéité, on le gagne en force, la force de Dieu. Où voit-on dans le monde les grandes créations de la spontanéité ? Arts, sciences, vertu requièrent la mobilisation de la volonté au service du cœur et de l'intelligence.

Un autre foyer enfin dit très justement :

> Il en est du « devoir de s'asseoir » un peu comme de l'oraison. Le quart d'heure d'oraison est au début une pratique inscrite dans la règle de vie. Au bout d'un certain temps, elle devient comme une nécessité vitale. C'est le fait de l'âme qui, automatiquement, retrouve sa pesanteur en Dieu (ceci n'exclut pas d'ailleurs les tentations du démon qui trouve toutes les bonnes raisons pour nous faire lâcher !). Le « devoir de s'asseoir », d'abord obligation, souvent pénible pour beaucoup de foyers, devient nécessité vitale de l'amour conjugal. Il devient un besoin, même un état d'esprit dans le sens d'une recherche de disponibilité. Néanmoins, dans des vies très remplies, très accaparées, il y a certainement un continuel effort à faire pour se dégager matériellement et aussi pour apporter le cœur ouvert, cet esprit libre, nécessaires à tout échange.

Considérée de cette façon, on comprend que l'objection ne tienne pas. Elle ne tiendrait même pas devant des époux que la charte n'obligerait pas, qui ne feraient pas partie des Équipes, et qui, cependant, voudraient accueillir cette pratique, comme d'un autre côté celle de l'oraison.

Il nous gêne un peu cependant, avouons-le, d'entendre appeler cette pratique « le devoir de s'asseoir ». A vrai dire, elle n'est un devoir que pour ceux qui se sont engagés à suivre la charte. Pour les autres, elle demeure le conseil, l'invitation plutôt du Seigneur, dans la parabole de la tour et de la guerre, à tous ceux qui entreprennent une grande œuvre : et personne ne niera que l'édification d'un foyer chrétien n'en soit une. Il est, certes, loisible à tous les foyers, enrôlés dans des équipes ou non, de « se faire un devoir » à propos de ce conseil, mais il nous répugne un peu de réduire cette pratique à un devoir. Ce mot, comme celui de dette qui a même étymologie, appartient au vocabulaire du droit et de la justice et il risque peu à peu de retenir trop exclusivement l'attention sur les seules valeurs de l'obéissance, de l'accomplissement du devoir, de l'acquittement de la règle... valeurs certaines, mais valeurs relatives, valeurs qui mettent l'accent trop exclusivement sur le sujet et qui ne disent pas tout ce qui est ici en jeu. Nous aimerions mieux que l'on parlât du « conseil évangélique de s'asseoir » ou de l'ordre du Seigneur, ou si l'on veut de la règle. Le mot d'*ordre* n'est pas un de ceux dont le vocabulaire juridique garde l'exclusivité; un « ordre » existe dans la nature, dans l'être vivant, dans l'art; il découvre à la raison ce qui fait l'unité de tout vivant ou de toute chose belle. Transposé dans le domaine juridique, le mot y exprime cette volonté de la raison humaine de refaire ou de retrouver un « ordre » conforme à la nature. De même, bien qu'à un

moindre degré, le terme de « règle » déborde le vocabulaire strictement juridique. On peut prendre comme règle de vie, non seulement une loi, un « règlement », mais la volonté du supérieur, l'exemple d'un saint, un idéal entrevu. Question de mots, dira-t-on. Oui. Et cela suffit selon nous à en signaler l'importance. Nous pensons avec nos mots. Le risque est réel, en pensant l'évangile avec les seules catégories du droit, de se laisser entraîner dans un climat moral dont nous ne voyons que trop aujourd'hui les ravages. C'est pourquoi nous aimerions mieux que les époux parlassent simplement de « délibérer selon l'invitation du Seigneur » plutôt que de « faire le devoir de s'asseoir ». Cette manière de s'exprimer est au surplus un peu puérile et convient mal à désigner une pratique dont le plus beau résultat est de faire passer l'amour des époux de l'état instinctif, au jour le jour, sans lumière et sans horizon réfléchi, à l'état adulte.

La manière de délibérer.

La décision étant prise, reste à savoir comment les époux seront invités à délibérer, et quel programme leur est proposé.

Le rythme des « sessions » — que rien n'interdit, faut-il le dire, de faire... en marchant — n'est pas imposé uniformément à tous les foyers. Pour les uns (assez peu), ce sera chaque samedi, pour d'autres, plus rarement. Il semble que la bonne mesure soit chaque mois. Les époux prennent leur agenda, comme ils le font pour un ami, un concert,... ou une affaire, et se donnent rendez-vous avec eux-mêmes. Ils prendront un bon moment, afin qu'ils ne se sentent pas pressés, qu'ils puissent prier ensemble et qu'ils puissent aborder, avec les préparations nécessaires si besoin est, les questions difficiles. Ce temps sera sacré. Les enfants seront couchés, on décrochera le téléphone... ou bien, on tâchera de se retrouver hors de chez soi.

> Le devoir de s'asseoir exige généralement, dit un foyer, une rupture dans le cours des occupations, des pensées, des soucis, des petits problèmes du quotidien. A chaque foyer de voir comment arriver à cette rupture dans la détente : visite au Saint-Sacrement, marche au grand air, [...]. La partie n'est jamais gagnée, mais tout de même cette ouverture l'un à l'autre, ce besoin de clarté, deviennent de plus en plus une attitude naturelle et fondamentale.

Après avoir prié, les époux verront quels sujets aborder et feront, en éliminant ce qui est moins pressé ou moins important, leur « ordre du jour ». Certains conseillent même de tenir un cahier — le vrai livre d'or de la famille — où l'on prendra acte chaque mois de la délibération.

Les conjoints s'efforceront d'être clairs, loyaux, mais ils doivent éviter aussi de considérer ce temps de reprise comme un déballage ou un débondage, encore moins comme une occasion de revanche.

> Le « devoir de s'asseoir » doit bien prendre comme objectif les sujets difficiles que l'on évite dans toutes les rencontres spontanées : « Je ne vais pas gâter cette bonne

soirée d'intimité en mettant sur le tapis cette question délicate, cette pomme de discorde. » Le « devoir de s'asseoir » est fait pour aborder ces problèmes difficiles — entre autres les conflits et oppositions entre époux. Le « devoir de s'asseoir » ne les supprimera pas, mais il permettra de les regarder comme une épreuve, un exercice de charité mutuel au lieu d'un combat où l'on a hâte de voir désigner le vainqueur. Si l'on aborde les difficultés entre époux dans un esprit de revendication avec l'ambition secrète de triompher, le « devoir de s'asseoir » n'arrangera rien, au contraire. Si on les aborde en demandant l'aide du Seigneur, elles deviennent fécondes. Il ne faut surtout pas que les époux se découragent de se voir différents, près de l'opposition. Il faut aussi réagir contre le mythe d'une entente verbale, d'une lune de miel permanente de susurrement et d'acquiescements. Deux époux, qui limitent volontairement leur champ d'investigation aux points qu'ils sont sûrs d'avoir en commun, ont une union plus pauvre que ceux qui ont sondé les abîmes qui les séparent dans un esprit de confiance et d'espérance chrétiennes.

Nous ne saurions assez souligner cette admirable dernière phrase. Il est normal que les époux en se connaissant mieux découvrent leurs différences, mais celles-ci, loin de les désunir, doivent être pour eux le stimulant d'une union toujours plus profonde. A cet égard, il faut aussi réagir contre le mythe d'un âge d'or de l'amour qui serait celui des fiançailles ou des premiers temps du ménage. Ce premier amour est peut-être privilégié par sa naïveté, par sa confiance et son espérance candide, mais ce sont là des défauts de jeunesse, autant que des qualités. Le vouloir commun des époux, en lequel se découvre ce que leur amour a de meilleur et de plus beau, doit aller en s'affermissant et s'approfondissant toujours. Aussi n'aimons-nous guère les formules où l'on met les époux en garde contre le seul risque « très fort de déchoir de leur ferveur première » (p. 6). La délibération mensuelle des époux serait peu glorieuse si elle leur évitait seulement de « déchoir ». Il est certain, les faits le montrent, même si les conjoints n'en sont pas toujours exactement conscients, qu'elle permet le progrès.

Le programme.

Ce que nous avons dit suffit à donner une idée de ce que peut comporter la délibération régulière dans les foyers des Équipes Notre-Dame : prière, tour d'horizon général, prévoyance.

La prière n'est pas seulement une bonne et nécessaire disposition à cet acte solennel de la délibération conjugale. Certains époux confessent que cette session les a amenés à parler très simplement du Seigneur entre eux et que cela leur fut une grande joie.

> Nos sujets sont inépuisables surtout depuis que le Seigneur nous a fait la grâce de pouvoir parler de lui ensemble, comme d'un vivant qui est toujours avec nous le témoin, la source et l'aboutissement de notre amour. La retraite des cinq jours et la méditation d'évangile en équipe nous ont beaucoup aidés à cette ouverture spirituelle. « Lorsque deux ou trois sont réu-

nis en mon nom... » Parler du Seigneur ensemble, c'est une source intarissable de joie et de plénitude dans l'amour. Chacun apporte ce qu'il a compris de lui... Dans le domaine spirituel, comme dans tous les autres, mari et femme sont appelés à se compléter et à s'aider mutuellement. C'est vraiment la grâce du mariage que de se donner le Seigneur l'un à l'autre.

Pourtant, cela ne va pas toujours sans difficulté. Plus l'ambition est haute, plus la difficulté est grande.

Parler du Seigneur ensemble, ce n'est pas toujours facile. Il y a des périodes d'opacité pour l'un ou pour l'autre. Il faut chercher à en sortir. La lumière revient par cet échange mutuellement porteur de grâces. Laisser agir la grâce, ne rien forcer, savoir attendre...

Parler du Seigneur ensemble, c'est dire ce qu'on a compris de lui, ce qu'il est pour chacun de nous, ce qu'il nous demande. Ceci permet de mieux connaître la vocation de l'autre, de l'aider à y correspondre (but essentiel de l'amour). C'est vraiment regarder l'autre avec le regard du Seigneur.

On nous a souvent dit aux Équipes que l'amour se nourrit d'émerveillement. C'est aussi vrai pour l'âge mûr que pour les débuts de l'amour : le Seigneur vient alors à notre secours en se laissant découvrir et admirer dans l'âme de notre conjoint. C'est lui qui réjouit notre jeunesse, même si les années ont marqué nos visages.

Le tour d'horizon que les époux font ensuite n'a pas de limites fixes : la vie matérielle du foyer, les rapports personnels de l'un à l'autre des conjoints, les rapports avec les enfants, les rapports avec tous « les autres », les questions difficiles ou épineuses, les examens sur telle ou telle vertu du foyer, la pauvreté, par exemple, tout peut y passer. Rien n'est acquis définitivement et c'est ce qui légitime l'institution de cette délibération conjugale.

Le « devoir de s'asseoir » permet de réviser ensemble telle attitude de l'un ou de l'autre, tel geste à faire vis-à-vis des autres, le style de vie du foyer, les responsabilités extérieures, la disponibilité, telle vertu à vivre particulièrement, tel conseil évangélique... Avoir dans tout cela un grand souci de l'autre, beaucoup de patience et de charité mutuelle. Comprendre l'autre et respecter ses étapes qui sont celles du Seigneur.

La délibération mensuelle est particulièrement opportune pour l'éducation des enfants. Elle

permet de travailler en accord complet et de ne jamais manifester de désaccord devant les enfants. Si une erreur de l'un ou de l'autre apparaît, on en garde la discussion pour le « devoir de s'asseoir », ce qui permet d'en parler dans le calme, après réflexion, prière.

Il nous arrive parfois de nous accuser entre époux d'une maladresse vis-à-vis d'un enfant : faute d'éducation, faute contre l'amour, qui risque de compromettre la ligne de conduite qu'on s'était fixée ensemble.

Mais il faut aussi aborder les questions difficiles entre époux. Alors, il faut le faire :

sans passion, avec le minimum de mots, dans une attitude de prière ininterrompue. Et à la grâce de Dieu. Il nous est arrivé plusieurs fois de nous séparer après un « devoir de s'asseoir » en apparence stérile, vain. J'ai été chaque fois

émerveillée de voir combien l'horizon était éclairci par la suite. Le problème dont on a parlé en chrétien, en conjoint, au « devoir de s'asseoir », devient sacré, on ne se le jette plus à la tête maladroitement et hors de propos. On n'a pas trouvé la solution, comme une perle, mais la solution s'empare de vous très doucement et efficacement.

Un autre foyer écrit :

Si quelque chose ne va pas — difficulté de caractère, de point de vue, opacité vis-à-vis de l'autre —, il faut rechercher toujours et d'abord la cause en soi et non dans l'autre. Et que la référence de notre regard sur l'autre soit vraiment le regard du Seigneur sur lui.

Enfin, il faut prévoir, organiser, décider :

Nous prévoyons, écrit-on, au « devoir de s'asseoir » des activités, voyages, invitations, vacances, six mois d'avance. Une fois sur dix, il y a des imprévus, mais neuf fois sur dix les choses se déroulent comme par enchantement, parce qu'elles sont décidées, bien mises au point, sans bavures, hésitations, bien réparties par rapport à d'autres obligations.

Par exemple, nous voulons aller en retraite. Nous demanderons à ce moment-là telle collaboration familiale (grands-parents, marraine). Donc, ne pas les surcharger de façon intempestive auparavant. Nous requérons de l'un ou l'autre enfant un effort soutenu, nous lui imposerons une charge assez lourde; prévoyons une compensation, une détente, un voyage, l'invitation d'une amie.

Peut-être tous les foyers n'ont-ils pas besoin d'autant d'organisation. Mais chez nous, l'un et l'autre avons le système nerveux surmené. Le travail à longue échéance nous use beaucoup moins que les à-coups, les improvisations. Or, la régularité imposée du « devoir de s'asseoir » nous tend la perche pour organiser, prévoir. Évidemment, on pourrait le faire en lui donnant un autre nom, mais ne se laisserait-on pas trop souvent emporter par la vie et acculer aux expédients ? La fonction crée l'organe. Le devoir de s'asseoir forme en nous des cerveaux de directeurs d'entreprise et nous en sommes très satisfaits !

Si la décision est arrêtée par la divergence des opinions entre mari et femme, alors, écrit une mère de famille, il appartient au mari de décider :

S'il arrive qu'on n'avance pas d'un pas dans la solution humaine d'un problème (style de vie, choix d'un établissement scolaire, participation à telle et telle activité qui ne sont pas en soi entachées de faute), je pense qu'alors la soumission religieuse de la femme à la décision prônée par le mari a une grande valeur et appelle la grâce.

Le lecteur appréciera en ces nombreux témoignages que nous avons donnés la valeur de la délibération régulière des époux, instituée aux Équipes Notre-Dame. Une telle institution ne résout pas tous les problèmes et ne supprime pas comme par un coup de baguette magique toutes les difficultés, mais ne ferait-elle que d'attirer l'attention commune des époux sur les problèmes et les difficultés permanentes de leur foyer pour qu'ils cherchent ensemble la solution, elle aurait un grand mérite :

A tous les âges de l'amour le « devoir de s'asseoir » demande une recherche et une orientation nouvelles. Il est bon qu'il soit ins-

crit aux obligations de la charte, il est bon de l'expliquer, d'en parler aux jeunes foyers comme aux plus âgés. D'après nous-mêmes, d'après les foyers de nos âges que nous connaissons bien, nous nous rendons compte que rien n'est acquis définitivement dans ce domaine, parce qu'il y a toujours à lutter en nous contre les tendances personnelles, égoïstes, orgueilleuses. Dans l'âge mûr, certaines tendances prennent parfois des formes nouvelles ou plus affirmées qui sont un terrible obstacle au « devoir de s'asseoir ».

Un autre foyer remarque avec justesse que :

Tout dans la vie du Christ et de l'Église nous montre qu'il doit y avoir à la base de toute effusion spirituelle un signe, un substratum humain. Le pain et le vin que nous apportons au « devoir de s'asseoir », c'est notre présence d'homme et de femme côte à côte, notre échange de paroles signe de bonne volonté, éloignant le quant à soi, notre prière silencieuse ou à haute voix, mais commune et reconnue comme telle au début du « devoir de s'asseoir ». Le sacrement de mariage sanctifie l'union des époux. Le « devoir de s'asseoir » est comme un mémorial du sacrement de mariage tout à fait privilégié et, à ce titre, source de grâces privilégiées.

Conclusion.

Nous avons souvent appelé « délibération des époux » ce que les Équipes Notre-Dame appellent « devoir de s'asseoir ». Les deux expressions recouvrent la même réalité, mais la première dénomination nous suggérait au moins ce que l'institution a de *libérateur*. Délibérer et délivrer ont même étymologie. Ce sont les deux formes d'un même verbe originel. La délibération mensuelle des époux est aussi pour eux et leur foyer une œuvre de délivrance et de libération. Libération des malentendus, des silences qui s'établissent, des ressentiments inavoués, mais plus profondément libération de toute étroitesse, de toute mentalité et de toute pratique qui appartiennent encore à l'enfance et qui empêchent l'amour conjugal d'atteindre son épanouissement adulte, libération enfin de tout amour-propre, de tout égoïsme qui replient chacun des conjoints sur lui-même et rendent si difficile l'union des cœurs et des esprits.

La parabole qui invite les hommes à s'asseoir avant d'entreprendre quoi que ce soit de grand se termine par cet avertissement pour lequel Jésus l'a imaginée : « Pareillement donc, quiconque parmi vous ne renonce à tous ses biens ne peut être mon disciple [2]. » Si quelqu'un veut être le disciple de Jésus, qu'il s'asseye donc et qu'il voie s'il est disposé à renoncer à tous ses biens pour le nom du Christ. Les Équipes Notre-Dame, en obligeant les époux à « s'asseoir » régulièrement, leur rappellent que l'édification d'un foyer vraiment chrétien est une œuvre qui n'est pas moins grande ni moins difficile.

A.-M. H.

P.-S. — Au moment où j'achevais cette chronique parais-

2. Lc, 14, 33.

sait en librairie le livre posthume du P. M.-A. Couturier, qui réunit douze de ses discours de mariage [3].

Bienheureux fiancés qui ont eu le privilège d'entendre de telles paroles ! Il convenait qu'elles ne fussent pas gardées par un foyer ou par le petit nombre des assistants, mais largement répandues et connues.

L'admirable en ces discours est le ton personnel et libre du prédicateur. Si l'on perçoit vite sa manière, si l'on reconnaît à la longue ses thèmes favoris, si l'on éprouve fortement ses insistances, on est toujours étonné de sa nouveauté. Non pas un exposé de doctrine, un cours de théologie, ni même une exhortation, mais la parole d'un prêtre à deux jeunes gens auxquels il a directement et personnellement pensé dans le silence de sa prière antérieure. S'il s'adresse à un architecte, c'est pour rappeler aussitôt « que nous n'avons pas ici-bas de demeure permanente et que c'est de départ, non d'arrivée et de terme, qu'il s'agit toujours parmi nous » (p. 23). S'il parle à des fiancés qui ne sont plus des enfants et devant qui la vie ne s'ouvre plus « comme ces merveilleux jardins que la seule jeunesse suffit à enchanter de ses amours et de ses rêves » (p. 146), c'est pour leur parler d'espérance. Et ainsi de suite. Rien de convenu. Rien de tout fait. Aucun sermon sorti — ou plutôt ressorti — d'un tiroir. Mais une parole directe, et humaine, et en même temps une Parole divine, car c'est d'évangile et de béatitude qu'il est sans cesse question.

Les discours reviennent sur la fragilité et en même temps sur la grandeur de nos amours, sur la fidélité, l'espérance, la jeunesse, la charité. Quels que soient les destinataires et les circonstances, le P. Couturier brode autour de ces quelques thèmes peu nombreux, ou de ces constantes, ou plutôt de ces dominantes, car le thème est chaque fois renouvelé et la constante sans cesse repensée et librement retrouvée. Rien de plus commun que le thème d'amour, mais ici rien de plus délicatement et de plus noblement traité :

> Il n'y a rien de plus beau et, en un sens, il n'y a rien de plus grand au monde qu'un grand amour. Je serais presque tenté de dire : « Quel qu'il soit... » La lumière des vérités les plus hautes, les plus universelles, peut bien rayonner dans un esprit : l'homme qui les porte ne grandit cependant que dans la mesure où il aime ce qu'il voit ainsi et consent à s'y donner. Par contre, nous voyons les pires désordres du cœur conserver quelque grandeur et forcer encore notre respect quand il y a à leur principe cet amour passionné où tout s'oublie, et d'abord nos propres intérêts et nos propres limites (p. 11).

C'est ainsi que commence le premier discours, et l'on peut bien dire que ce premier paragraphe donne le ton à tout l'ouvrage. Ce privilège de l'amour, cette force, cette grandeur, tous les discours les disent. Ils disent même, ici et

3. M.-A. COUTURIER, O.P., *Discours de mariage,* Paris, Éd. du Cerf, 1955, 160 pp., 360 fr.

là, les miracles que fait, non seulement un grand amour, mais parfois le moindre geste d'amour.

> ... Nous savons tous que pour un certain regard et un certain sourire sur un visage — unique au monde — nous donnerions le monde. Et nous savons que nous avons raison (p. 98).
>
> ... Il n'est personne qui, s'interrogeant sur son propre cœur et sur la gravité de certaines blessures et de certaines déceptions, ne reconnaisse en silence qu'il eût suffi, certains jours, de la présence d'un certain visage ou du son d'une certaine voix, pour eux unique au monde, pour que tout fût guéri, et sauvé dans leur vie — et que tout fût perdu parce que cette voix, ce jour-là, s'était tue, et parce que ce visage-là s'est détourné... (p. 142).

On n'entendrait pas cependant le véritable écho de ces discours si l'on en restait à cette note si humaine. Sans cesse, le Père rappelle aux époux que « tout ce qui limite notre amour déjà le mutile et met en lui un germe de mort » (p. 16), que « le sacrement de mariage est un sacrement de la charité » (*ibid.*) et que l'amour de Dieu a sur leurs cœurs tous les droits (p. 36). Mais l'amour de Dieu supprime l'égoïsme, il ne diminue pas, bien au contraire, l'amour conjugal. Aussi le prédicateur dira-t-il un jour en commentant le mot de saint Jean de la Croix : « Nous serons jugés sur l'amour » :

> C'est le mystère et c'est la grandeur du mariage que l'amour sur lequel vous serez jugés, ce soit déjà celui-là : cet amour humain, cette tendresse humaine vous jugeront donc un jour tous les deux. Puissent-ils alors ne pas vous accuser, mais vous ouvrir, l'un à l'autre, les Portes du Paradis (p. 128).

Force de l'amour conjugal lorsqu'il est aussi théologal ! Et cependant c'est encore un amour humain, fragile, menacé de toutes parts, prisonnier de mille chaînes qu'il faut au jour le jour briser. L'espérance et la joie des sermons du P. Couturier n'ont un tel accent peut-être que parce qu'elles ne cachent pas ces risques, ces misères, ces tristesses. Il connaît le malheur du monde et la peine des hommes :

> Il y a décidément dans le monde trop de malheur, trop de souffrance pour que nous ayons jamais le droit d'y ajouter, à la légère, la moindre peine (p. 126).

Nous en avons assez dit — peut-être même trop parce que la poésie est intraduisible et le résumé la trahit— pour évoquer la substance de ce livre, au surplus admirablement présenté.

Les époux se rappelleront qu'un jour ils se sont « assis », non pas d'abord pour se parler, mais pour écouter la Parole de Dieu. Pour construire leur foyer ils savent maintenant que chaque mois, et même chaque jour, c'est à elle, toujours unique et toujours différente, qu'ils doivent revenir. Ce beau livre les y aidera, comme il aidera beaucoup de prêtres lorsqu'ils ont la charge, belle et difficile, de parler aux futurs époux.

A.-M. H.

A TRAVERS LES REVUES

LA MORALE DE L'ÉVANGILE

LUMIÈRE ET VIE consacre son dernier numéro aux « Grandes Lignes de la Morale du Nouveau Testament ». Nous sommes heureux de signaler cette contribution importante à l'effort qui se fait jour sous nos yeux pour redonner à la charité le primat qui lui revient.

Le P. Boismard y montre combien radicalement la loi, dans la morale évangélique, cède la place à l'esprit :

> Dans l'économie nouvelle instaurée par le Christ, et qui est celle même du Royaume de Dieu, la loi cède la place à l'Esprit. Il ne suffit pas de dire, en effet, que la loi (mosaïque ou autre) demeure, et que l'Esprit est donné comme une simple force permettant à l'homme d'accomplir les exigences de la loi. C'est l'Esprit qui *est* la loi nouvelle, qui prend la place de la loi ancienne. Paul et Jean sont formels dans leur enseignement : « Si le péché n'exerce plus sur vous son empire, c'est que vous n'êtes plus sous la loi, mais sous la grâce » (Rom., 6, 14), étant entendu que la grâce est précisément le fruit de l'Esprit en nous : « Si l'Esprit vous pousse, vous n'êtes plus sous la loi » (Gal., 5, 18); « La loi fut donnée par Moïse, la grâce et la vérité nous sont venues par Jésus-Christ » (Jn, 1, 17). Le régime de la grâce de l'Esprit succède au régime de la loi, non seulement de la loi mosaïque, mais de toute loi qui reste à l'extérieur de l'homme, sans pénétrer jusqu'à son cœur pour le transformer.

Une « loi extérieure » demeure cependant nécessaire sur cette terre, pour autant que nous demeurons des pécheurs :

> Il est dès lors facile de voir quelle est l'attitude du chrétien vis-à-vis de la loi extérieure. S'il est vrai que sa vie terrestre n'est qu'une préparation à sa vie céleste, il doit tendre normalement à se libérer du joug de la loi pour atteindre à la pleine liberté des enfants de Dieu, dans l'Esprit. La loi extérieure ne le contraint que dans la mesure où il est encore sujet du péché. Saint Paul le dit explicitement : « Le fruit de l'esprit est charité, joie, longanimité, serviabilité, bonté, confiance dans les autres, douceur, maîtrise de soi : contre de telles choses, il n'y a pas

de loi » (Gal., 5, 22-23), ce qui doit se comprendre : « Il n'est pas besoin de loi qui fulmine des châtiments contre ceux qui agissent de la sorte. » Plus explicite encore est ce texte de la première lettre à Timothée : « La loi est bonne, si on la prend comme une loi, en sachant bien qu'elle n'a pas été instituée pour le juste, mais pour les insoumis et les rebelles, les impies et les pécheurs, les sacrilèges et les profanateurs... » (1, 8-11). Celui qui n'a pas encore le cœur purifié par l'amour a besoin d'une entrave qui lui dise : « Ne tue pas, ne vole pas, ne commets pas l'adultère, ne souille pas ton corps... »; il a besoin d'une loi qui lui dise : « Tu recevras ton Créateur *au moins* à Pâques... » Mais dans la mesure où le chrétien se laisse pénétrer par l'Amour, amour de Dieu et amour des hommes, ces entraves ne sont plus nécessaires.

Et ceci vaut, non seulement pour les cas évidents, comme ceux énumérés à l'instant, mais aussi pour les cas plus subtils. Le chrétien est libre, et non plus esclave d'une lettre qui tue. A mesure qu'il avance en perfection, il peut se montrer plus libre vis-à-vis de la lettre de la loi, en accord avec l'Esprit qui vit en lui. On rejoint la magnifique expression de saint Augustin : « Aime, et fais ce que tu veux ! » Et c'est aussi ce que veut dire saint Jean de la Croix, inscrivant au sommet du mont de la perfection : « Il n'y a plus de chemin par ici, parce qu'il n'y a pas de loi pour le juste. »

Et voici sa conclusion :

Tout chrétien est menacé de retomber dans un pharisaïsme pire que celui contre lequel s'est insurgé le Christ. Et combien, en fait, vivent en parfaits pharisiens ! On s'acquitte matériellement des préceptes les plus clairs, les plus concrets; on « assiste » régulièrement à la messe du dimanche, on communie à Pâques et aux grandes fêtes, on fait maigre le vendredi, et l'on s'imagine alors être en règle avec la loi, même si, par ailleurs, on se soucie fort peu de Dieu et de son prochain. On s'attache à des « pratiques » extérieures, et l'on oublie que l'essentiel, c'est l'amour qui devrait nous faire vivre. A combien de chrétiens Dieu pourrait dire encore : « Je hais, je méprise votre assistance à la messe; pour vos solennités, je n'ai que dégoût. Ce que Dieu réclame de toi, c'est d'accomplir la justice, d'aimer avec tendresse et de marcher humblement avec ton Dieu » (cf. Am., 5, 21-24; Mich., 6, 6-8). Celui qui observe la lettre, sans que son cœur soit transformé par l'Esprit d'amour, il est semblable à ces cadavres d'insectes que l'on rencontre parfois : extérieurement, il reste une certaine apparence, une carapace; intérieurement, il n'y a plus rien, tout a été rongé par les vers.

De son côté, le P. Spicq voit dans la morale de l'Évangile la « morale de l'agapè » :

Les chrétiens « savent », « sont persuadés » de l'*agapè divine*; celle-ci est l'objet de leur foi (1 Jn, 4, 16). Dieu réalisera infailliblement le plan d'amour qui a pour objet leur assimilation glorieuse au Christ; sa providence les entoure, au point que tout le gouvernement de l'univers semble ordonné à leur bénéfice. Faveur, « gratification » d'autant plus surprenante que ces croyants sont d'anciens pécheurs auxquels il a été fait miséricorde. Mais précisément le pardon est la forme suprême de l'amour divin (Rom., 5, 7-10), si bien que l'ensemble du plan divin pour le salut du monde consiste à faire surabonder la grâce là où le péché avait abondé (Rom., 5, 20). « Dieu a

enfermé tous les hommes dans la désobéissance pour leur faire miséricorde à tous » (Rom., 11, 32).

Il en tire une conclusion, rarement dégagée par les exégètes, et qui n'en prend que plus de valeur :

En conséquence, quelle sera l'attitude chrétienne ? Comment vivre en fonction de cette *agapè* divine prévenante et salvatrice ? En vérité la « morale » du croyant ne peut pas ne pas être déterminée par cette connaissance de l'amour de Dieu, le prédestinant de toute éternité, le conduisant et le protégeant durant son existence terrestre, le glorifiant à jamais dans le ciel. Aussi bien, en prescrivant les différentes vertus d'obéissance, de dilection fraternelle, d'humilité, de pureté, que les Romains doivent pratiquer, saint Paul les présente comme des expressions diverses d'une gratitude fondamentale. Être vertueux, c'est une manière de dire merci à Dieu. Pour l'Apôtre la « re-connaissance » est le fondement de la morale chrétienne, parce que c'est la réponse de la charité du pécheur sauvé à la charité première de Dieu : « Je vous en prie *donc,* frères, par la miséricorde de Dieu, offrez vos corps comme une hostie vivante, sainte, agréable à Dieu. C'est là le culte que demande de vous la raison. » Le chrétien est un être profondément religieux, puisque consacré au Seigneur, et dont la vie prend la forme d'un sacrifice d'action de grâce : s'il aime ses frères, s'il se soumet aux pouvoirs constitués, s'il demeure chaste, s'il se refuse aux sentiments d'exaltation, c'est parce qu'il entend se conduire « logiquement », en tenant compte du don que Dieu lui a fait dans le Christ. Il ne s'appartient plus, et il se livre corps et âme à la gloire de Dieu. Sa charité, provoquée par celle de Dieu, s'exprime en oblation de gratitude dont la matière, peut-on dire, en est fournie par tous les actes des vertus évangéliques. L'*agapè,* source de la vie morale, n'est pas autre chose que la réponse obligée aux prévenances de Dieu, une conséquence inéluctable de l'octroi du salut.

En vérité, la charité est le « lien de la perfection »; elle donne âme et vie aux autres exigences spirituelles du règne de Dieu, dont le P. Bonsirven (dans la Revue d'Ascétique et de Mystique d'avril-juin 1955) énumère les principales : le sacrifice, la pauvreté, la béatitude de la persécution, l'esprit d'enfance. Il signale un trait essentiel de l'esprit d'enfance :

Que peut signifier symboliquement un tout-petit relativement à l'acceptation du Règne ? Le tout-petit se trouve devant la vie entièrement indéterminé; il est une cire molle, une matière plastique prête à recevoir une empreinte quelconque; il est le type de la disponibilité; s'il est véritablement enfant il n'opposera à l'éducation à recevoir aucune habitude déjà contractée, aucune idée arrêtée... Sont-ils nombreux, les enfants qui sont totalement disponibles ? Et chez un homme déjà fait que d'obstacles de tout genre paralysent l'acceptation parfaite d'une science, d'une formation morale ? Aussi bien, Matthieu, dans une déclaration analogue à celle-ci, écrit-il : « En vérité, je vous le dis, si vous ne vous convertissez et ne devenez comme des enfants, vous ne pouvez entrer au Royaume du ciel. » Pour arriver à la disponibilité nécessaire, une conversion est indispensable, soit un changement intérieur, une orientation nouvelle, lançant dans une direction opposée à la précédente, tout au moins fort différente.

Il conclut en disant :

L'enfant, symbole et type du vrai disciple, du vrai candidat au Règne : on ne saurait mieux suggérer ce que doit être la disponibilité requise. Nous rejoignons l'image du grain de blé : suivant les lois de la nature il est pleinement disponible tant qu'il n'oppose pas un égoïsme, mesquin et inintelligent, aux desseins divins, dans lesquels il a sa place : il doit transmettre la vie en paraissant s'anéantir.

MISSIONNAIRES LAIQUES

PERSPECTIVES DE CATHOLICITÉ, CAHIERS DES AUXILIAIRES, dédie son numéro 1 (1955) à Mlle Yvonne Poncelet, fondatrice, avec l'abbé Boland, disciple du P. Lebbe, des « Auxiliaires Féminines Internationales Catholiques », qui s'est tuée dans un accident d'avion le 13 février dernier.

Ce n'est pas le lieu de retracer ici ce que fut la vie de cette animatrice d'un mouvement qui compte actuellement deux cents membres, de dix-huit nations différentes, d'Asie, d'Afrique, d'Amérique et d'Europe.

Lors du Congrès mondial missionnaire (Rome, 1950), elle exprimait ainsi l'âme de ce mouvement et de sa propre vie :

Le but premier de la mission n'est pas de sauver les âmes individuellement (formule à la fois juste et incomplète), mais d'édifier le Corps mystique du Christ, d'implanter partout l'Église, voie normale de salut, dont la tâche terrestre est d'incarner dans le monde, dans tout homme et dans le tout de l'homme, dans chaque communauté et civilisation, le Royaume de Dieu; de créer partout, et jusqu'au plus profond, des communautés de vie chrétienne se rejoignant dans la grande communauté universelle des enfants de Dieu. Il s'agit donc avant tout de susciter, au sein même des civilisations, des cellules chrétiennes qui, peu à peu, tel le levain dans la pâte, pénétreront la masse et prépareront le baptême de ces civilisations. — Or, en même temps qu'il exerce un apostolat spirituel, le laïc, parce que son action s'insère dans le temporel, dans l'humain, est le seul capable d'opérer, par la grâce du Christ, la transformation des structures nécessaire pour que les activités humaines deviennent conformes à la volonté de Dieu, et lui rendent gloire. — On entrevoit aisément l'immense et délicat travail qui doit être réalisé dans ce domaine en terre non chrétienne, le témoignage, urgent en ce tournant de l'histoire du monde, que le laïc doit porter à l'intérieur de toutes les organisations humaines, dans chaque communauté naturelle.

Mais le but principal de l'apostolat des laïcs est la formation et l'établissement solide d'une élite laïque autochtone qui, profondément imprégnée de la mentalité de ses frères de race, constituera de façon plus tangible cette cellule vivante de rayonnement chrétien et portera, en un langage compréhensible à ses concitoyens, le témoignage intégral de la sainteté et l'universalité de l'Église. Nous touchons ici le but essentiel de l'apostolat laïc en terre missionnaire : donner à l'Église du Christ sa

pleine dimension, en s'attachant à la promotion de laïcs bien formés et eux aussi majeurs, capables d'assumer en plénitude leurs responsabilités de baptisés et de confirmés, en révélant à leurs frères de race le sens chrétien de la famille, de la profession, de la patrie, de l'apostolat.

La lecture d'extraits de ses lettres, publiés dans ce numéro, révèle une âme apostolique d'une charité aussi chaude que lucide, aussi humble qu'intrépide. Relevons ses pensées sur les purifications de l'apôtre :

Nous savons très bien que Dieu a un plan d'amour qu'il veut réaliser par amour, que ce plan nous dépasse infiniment et que nous ne sommes qu'une petite cellule, une toute petite pierre dans cet immense édifice et que, dès lors, nous n'avons qu'une chose à faire : nous mettre au service du plan divin et travailler à sa réalisation. Alors, pourquoi chercher encore « à aller où l'on veut », à rejeter telle ou telle circonstance de vie, telle épreuve que Dieu nous donne, telle autorité directe et précise qui est pourtant, pour nous, la présence concrète et visible de Dieu ? Pourquoi ce manque de loyauté, ce manque d'ouverture ? Pourquoi cette peur de voir ce que Dieu demandera si je dis un « oui » inconditionné, pourquoi préférer ne pas savoir, ne pas voir en toute lumière, par crainte de ce qu'il y aurait à changer, à pardonner, à abandonner, pourquoi en moi cette contradiction, ce refus parfois des instruments de sanctification que Dieu met à ma disposition, ces lâchetés ?... Pourquoi ? Parce qu'il n'est pas facile à l'homme de se livrer totalement à Dieu, de le laisser faire sans y mettre le moindre obstacle. La purification n'atteint son but que si l'homme fond vraiment sa volonté avec celle de Dieu et cette abnégation, cette mort à l'amour-propre, cet « A bas moi-même » dont parlait le P. Lebbe et qu'il disait essentiel pour tous ceux qui voulaient servir Dieu et travailler à son règne sur terre, n'est pas du tout facile. C'est une lutte de tous les jours. C'est un combat qu'il faut mener, tant que nous sommes membres de l'Église militante, jusqu'au moment de rencontrer sans voile le Dieu vivant. Il est indispensable que nous passions par bien des épreuves pour être élevées peu à peu, non par nos propres forces, mais par la grâce de Dieu, au plus complet désintéressement. Mais prenons bien garde. Aussi généreux que soit e consentement vraiment sincère, l' « Ecce » et le « Fiat » qui nous livrent à Dieu, il faut encore de notre part une discipline personnelle positive qui rende possible le travail divin et permette qu'il soit poursuivi. L'action divine en profondeur suppose un terrain préparé. Le travail de Dieu s'opère toujours en collaboration. Il nous faut répondre à la grâce avec générosité, et chaque soir je demande pour chacune de nous que Dieu, dans son infinie miséricorde, ne regarde pas nos péchés, mais nous donne de ne rien lui refuser et d'adhérer pleinement à toutes ses volontés. C'est lui encore qui, pour nous encourager sur la voie qui mène à la béatitude éternelle et qui requiert l'immolation totale du « moi », nous fait goûter les joies de sa présence. Consolations qui ont pour but, nous le savons, d'enraciner notre âme en lui en nous faisant goûter « combien le Seigneur est doux ». Mais ces consolations, ne nous y trompons pas, nous ne devons pas les attendre chaque jour. Dieu nous aime trop pour cela; il sait bien qu'elles pourraient être pour nous un arrêt dans la montée vers lui. Trop facilement, nous

nous y installerions et nous glisserions insensiblement dans des pensées de vanité et d'orgueil, contemplant le chemin parcouru et nous en attribuant au moins un peu le mérite. Jusqu'à la fin, la vie d'ici-bas sera une lutte, mais une lutte dont le prix est inappréciable, une lutte que nous ne menons pas seules; nous la vivons avec toute l'Église, spécialement avec la Mère du Christ qui est notre Mère, dont l'affection nous environne et guide nos pas, si nous voulons bien consentir à être vraiment un enfant comme celui de la crèche et à nous laisser conduire par elle. Que dans les équipes et les groupes, nous nous aidions mutuellement à vivre dans cet esprit, faisant le point chacune sur notre attitude vis-à-vis de l'Église : notre évêque, son remplaçant — notre chef d'équipe, nos équipiers et tous ces frères, chrétiens ou non, que Dieu nous a donnés en partage dans ce coin déterminé de son champ (5 décembre 1954).

ÉGLISE ET MONDE CHRÉTIEN

Dans PAROISSE ET LITURGIE (juillet 1955), un curé, M. l'abbé E. Stevens, « prend le temps de confronter l'expérience passée à l'idéal qu'il poursuit ». Ses réflexions vigoureuses méritent l'attention, même si, en quelques points, elles semblent manquer de nuances :

C'est dans la lumière et la liberté que doit s'insérer notre action pastorale : ce double respect de Dieu qui parle et de l'homme qui entend. Là où il n'y a ni lumière ni liberté, il n'y a qu'une fidélité politique à l'Église. Ce n'est pas une étape dans la foi, tout au plus une occasion, souvent son contraire.

Pour comprendre, souvenons-nous : quand Constantin et ses pareils trouvèrent l'Église assez bien faite pour servir la cause impériale, les masses les suivirent. La conversion de Clovis fut celle de ses guerriers.

L'Église envahie par ces « hommes de masses » ne fit pas tester le niveau de leur fidélité personnelle ni l'authenticité de leur foi : comme une mère ses enfants, elles les accueillit et les nourrit selon besoins et possibilités.

Mais son visage sinon son cœur changea. Elle oublia ses structures et ses activités de corps expéditionnaire du ciel, se présentant plutôt, aux observateurs superficiels, comme une vaste nursery. Elle entreprit de digérer plutôt que d'affronter cette masse docile, à la fois localisée dans la maison et pourtant en marge.

Jusque-là, la lutte avait garanti la sélection. A présent, les héros d'hier s'éparpillent dans les services de la charité et de la culture, érigés qu'ils sont, de fait et de droit, en caste d'initiés: le clergé.

Culturelle autant que cultuelle cette classe fut missionnée par l'État. Sa charité n'eut même pas à dire oui ou non. Elle cumula dès lors une fonction virile sacerdotale dans l'Église et une fonction maternelle (bienfaisance, culture, arbitrage souterrain) dans le monde : un peu ce que le roman russe nous montre qu'on attend du Parti en univers communiste.

C'est en ce point que le danger la guette : hier, instigatrice de renoncement au monde, la voici

instigatrice de présence au monde.

Les purs et les « enfants » n'y perdent point la vue, mais les impurs et les « enfants selon la chair » ne voient plus que le monde.

Les jeux furent faits pour un bout du cheminement des siècles. La masse, perdant son statut de peuple païen, porta le titre de « peuple de Dieu ». Caste propre, mineure, adoctrinale, immuable, aliturgique (tout au plus niaise spectatrice) : la caste des laïcs. On habilla ces êtres inatteignables de gestes, mots et lois, qui ne prenaient leurs dimensions religieuses qu'à travers la caste religieuse responsable, le clergé.

Cette interprétation de l'histoire, qui semble quelque peu hégélienne, demanderait sans doute quelques correctifs. Elle fait cependant réfléchir, surtout quand son auteur la poursuit en disant :

> Dès lors la masse, par le truchement de ses élites culturelles et militaires, se forge une religion chrétienne authentique, mais très dégradée avec des notions reçues (rares et pauvres) et surtout avec des notions volées par les yeux et le cœur à la table des maîtres spirituels.
>
> Les maîtres, les spirituels, pendant ce temps, se nourrissent en latin de merveilles liturgiques et scripturaires, suscitant d'admirables saintetés, d'audacieuses théologies, des pastorales courageuses, même parmi les laïcs cultivés.
>
> Ainsi l'Église peut être bourrée de païens sans cesser de porter des fruits de sainteté. Mais elle habitue son sacerdoce à suivre le militaire et à précéder le maître d'école ou l'infirmière, à ne point prier avec et pour son peuple, à célébrer une liturgie sans peuple, à penser ce peuple irrémédiablement trop bête pour entrer dans le jeu.
>
> La masse, d'autre part, s'habitue à penser l'Église comme incompréhensible, mais tutélaire. Elle s'exerce, et ceci est grave, à monter à la conscience religieuse sans les clartés objectives et communautaires de la parole et de la geste liturgique. Un jour, croyant la foi des initiés semblable à la sienne, elle rejettera ce qui lui paraît creux et esthétique, idéaliste; elle ignore et ignorera jusqu'à ce jour, tragiquement, qu'il est un matérialisme historique chrétien scientifiquement bâti sur témoignage, et que l'Église inlassablement, le présente dans, par et avec l'assemblée liturgique.
>
> Dans la perspective de ces réflexions, comme on comprend aisément l'infidélité de nos « fidèles », la fidélité de nos « infidèles », et la fidélité de l'Église à son bourreau d'enfant naturel, le « monde-chrétien ».
>
> Christianisme de nos paroissiens : fidélité politique, dont ils ne savent pas encore qu'elle est fictive depuis que le régime politique qui vécut d'elle n'est plus. Le christianisme de nos paroissiens de masse n'a jamais été pour eux que le thème mythique de cette ancienne communauté politique. Le péché n'est un mal que par l'excommunication sociale, publique ou secrète, qu'il entraîne. Curé, je suis un fonctionnaire de l'empire romain qui n'est pas payé pour savoir que l'empire romain n'est plus.
>
> C'est pourtant parce que cet empire romain n'est plus que je ne trouve plus audience, car dans cette cité-là j'étais un « travailleur », un co-bâtisseur, mais dans la cité contemporaine, je ne suis qu'un parasite.

M. l'abbé Stevens s'oriente délibérément vers un dégagement de l'Église toujours vivante du

« monde-chrétien », mais moribond :

Bloqué du côté « trucs », il me reste à croire personnalisable tout homme atteignable, et à me préparer à le christianiser désormais *contre* le monde. Dans ce nouvel état d'esprit, la phalange fidèle, même réduite, retrouvera sa soif de parole, de pain, de lumière, d'assemblée, de recueillement, de proclamation.

Qui oserait encore mettre l'inaudience de l'Église sur le compte de la méchanceté religieuse des incroyants, sans évoquer aussitôt la responsabilité des croyants et le style même dans lequel l'Église propose le message au monde et aux chrétiens ? Pour le chrétien-de-masse la foi n'est plus que le mythe de la communauté naturelle, pour les clercs un bastion menacé par la marée ennemie multiforme et ignorée, pour les chefs politiques un filet policier périmé.

Reconnaître le mal, c'est, dans le monde du Christ, l'avoir déjà dominé. Le « curé » meurt, et le « prêtre » reparaît. Le laïc invertébré meurt et le fidèle réactif renaît. L'autel renaît au cœur des assemblées liturgiques. Le citoyen retourne à l'État, surtout s'il est croyant. Le « monde chrétien » s'effrite et devant l'autel reparaît la foi, devant le monde l'Église.

La civilisation chrétienne meurt, mais renaît la liturgie chrétienne. Une sorte de sonnerie de la libération renvoie à leur quant à soi l'âne et le bœuf trop longtemps attelés à la même charrue pour se mouvoir, se nourrir et prospérer. Un « ouf » de soulagement jaillit, un galop d'ivresse et de reconnaissance disperse les bagnards d'une collaboration devenue douloureusement inféconde.

L'aliénation réciproque de l'Église par le monde et du monde par l'Église n'aura été qu'un moment de l'angoisse créatrice des enfants de Dieu en crise perpétuelle de croissance : science et révélation retrouvent leur plan, leur hiérarchie et leurs lois propres.

Pour ce faire, l'abbé Stevens s'appuie surtout sur la célébration liturgique :

Devant une telle confusion, je prêche, doucement d'abord, la distinction des plans et le respect des valeurs, hiérarchies et lois de chacun d'eux : le chrétien doit être un vivant réel, à la fois dans le monde et dans la cité de Dieu. Vrai de part et d'autre, il pourra, vraiment aussi, être envoyé comme levain par Dieu, d'une part, et être reçu comme levain par les hommes, de l'autre : rencontre qui peut fort bien devenir sanglante.

Le fidèle de l'Église-ciel sera infidèle dans l' « Église-monde chrétien ». Et cette infidélité éclatera. Lui-même se découvrira engagé à contre-courant, brûlant ce qu'il adorait, adorant ce qu'il brûlait. Chaque passage à l'église de son village, hier pacifiquement latinisante et prostrée, chaque séjour dans cet ancien dortoir lui sera une aventure, une pluie, une rosée, un matin, une jeunesse. Il y trouvera, en effet, le pain vivant, la Parole vivante, l'assemblée vivante, le Christ vivant.

La liturgie, en effet, est la réponse concrète de la communauté du péché à l'Évangile, la chair ressuscitée du Seigneur en plein exercice de proclamation du Père retrouvé. Corps de lumière dans son chef, elle est dans ses militants terrestres un corps de foi, d'espérance et de malhabile charité. Ces mots ne sont pas ici une considération théologique, mais la description d'un phénomène vécu hier, ce matin. Corps n'est pas ici la définition idéale du manuel, mais le souvenir merveilleux et l'espoir merveilleux qui actionnent les muscles de ceux

qui montent à l'église ou qui, de l'église, montent au village.

La liturgie est la respiration qui a fait vivre l'humanité nouvelle depuis deux mille ans. La vie publique ou privée d'un chrétien goupillé dans la chair en pleine émotion, en pleine fructification de cette vigne, de cette épouse, ne peut pas ne pas témoigner de sa divine jeunesse : mots, jugements, gestes doivent exprimer la résurrection. Célébrer, c'est célébrer; fêter, c'est fêter; parler, c'est parler; banqueter, c'est banqueter. Plus l'esprit est mûr, plus peut être sobre le signe, éclatante la joie.

Des chrétiens nourris de la parole, dans sa dure objectivité, sanctifiés par les sacrements et régulièrement trempés dans la communauté chrétienne, sont des lampes allumées dans la maison. Saisis par la vérité de leur mission, ils peuvent recevoir du prêtre les nécessaires mises au point, fortes ou patientes, méritées par leurs défaillances. Ils sont et se veulent les roues du char.

Mais transformer une paroisse en communauté d'autel, en peuple liturgique, s'accomplit au désert : c'est fonder dans la chair de ses membres l'affrontement mortel du Christ avec le monde et passer dès lors par les alternances d'humiliation et de gloire que commentent les Écritures. Les voilà donc saisis dans la pince d'une dialectique. « Mourir pour renaître » de dicton devient programme. Il faut passer de la mythologie chrétienne sentimentale, légendaire, moraliste ou philosophique à la fermeté matérielle d'un personnage historique qui continue de faire s'agenouiller les uns et s'armer les autres : Jésus-Christ, Fils de Dieu, qui vit et règne.

De telles réflexions paraissent symptomatiques de ce qui se cherche confusément, mais avec force chez les meilleurs de nos prêtres et de nos laïcs.

A. P.

LES LIVRES

LA BIBLE, LA LITURGIE, LES PÈRES

ALBERT VINCENT : *Les manuscrits hébreux du désert de Juda*. Coll. « Textes pour l'histoire sacrée », choisis et présentés par Daniel-Rops. Librairie Arthème Fayard, 1955; 281 pp.; 700 fr.

Les publications scientifiques sur les fameux manuscrits découverts à partir de 1947 dans le désert de Juda vont se multipliant. Mais il manquait un travail de sérieuse vulgarisation à l'usage des non-spécialistes. M. l'abbé Albert Vincent, professeur honoraire de l'Université de Strasbourg, vient de combler cette lacune. S'inspirant des travaux de ses devanciers, il a réuni dans son ouvrage la traduction commentée des textes non bibliques les plus importants (Commentaire d'Habacuc, Midrash de Michée, Psaumes, Manuel de discipline, Guerre des Fils de lumière et des Fils des ténèbres et même Écrit de Damas). Le tout est précédé d'un bilan provisoire des découvertes et suivi d'un essai de reconstitution historique.

Les problèmes posés par ces manuscrits sont loin d'être encore tous résolus et l'ensemble de la question peut paraître fort compliqué au grand public chrétien. Aussi se reportera-t-on avec reconnaissance à la claire et vivante introduction que M. Daniel-Rops a placée en tête de ce nouveau et précieux volume de la collection des « Textes pour l'histoire sacrée ».

RENÉ BEAUPÈRE.

ANDRÉ PARROT : *Golgotha et Saint-Sépulcre*. « Cahiers d'archéologie biblique », 6. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1955; 102 pp.; 380 fr.

La ville ancienne de Jérusalem est bâtie sur deux hauteurs où s'affrontent à jamais les deux Alliances, la colline de l'Est et celle de l'Ouest, celle qui portait le Temple de Yahweh et celle où les chrétiens vénèrent le Tombeau du Ressuscité. Après sa monographie sur le Temple (cahier 5), M. le professeur Parrot se devait d'en écrire une autre sur le saint Sépulcre.

Il sait quelles hésitations peuvent assaillir celui qui, de loin, sans avoir vu les lieux, essaie de se représenter le cadre des événements de Pâques; il sait quelle déception peut tenter le pèlerin qui découvre enfermé dans une ville confuse un sanctuaire compliqué et tumultueux. « Je ne sais où on l'a mis » (Jn, 20, 13). Mais il s'agit d'un problème de topographie à étudier sur documents et sans passion : la localisation dépend d'un accord entre les données évangéliques

et ce qu'on sait de la vieille ville. M. Parrot commence donc (chapitre I) par mettre au clair l'implantation des enceintes successives, afin de situer la crucifixion et l'ensevelissement par rapport au « deuxième mur » qui, au temps de Jésus, limitait la ville au nord. Ensuite il montre (chapitre III) comment le souvenir s'est fixé dès l'origine, car les chrétiens n'étaient nullement indifférents aux souvenirs terrestres du Seigneur glorifié, comment les travaux d'Hadrien recouvrirent le terrain d'un énorme remblai, jusqu'à ce que Constantin remît l'emplacement au jour pour y construire sa basilique dont l'évolution architecturale est esquissée au chapitre III. La conclusion est que la localisation traditionnelle est extrêmement probable, mais non absolument certaine : d'autres, pourtant exigeants, franchissent le pas de ce dernier doute méthodique. Enfin, le chapitre IV passe en revue les diverses tombes anciennes de Jérusalem et fournit ainsi de bons éléments de comparaison, d'autant qu'il fait état des sépultures chrétiennes trouvées tout récemment au mont des Oliviers.

Il est superflu de vanter l'érudition d'un maître aussi qualifié. Partout il utilise les travaux du P. Vincent, « autorité indiscutable » (p. 50, n. 1). Il ne s'en sépare que pour localiser le prétoire au palais d'Hérode (p. 25) —, mais il a mis à profit toutes sortes d'autres travaux et il n'a pas manqué de se faire une opinion sur place. Son texte évite toute surcharge, mais on trouvera dans les notes nombre de précisions utiles. Huit belles photos et de nombreux croquis illustrent la démonstration. Deux regrets dans ce domaine : l'extrait de la mosaïque de Madaba (p. 55) eût été plus parlant si les cubes avoisinants y avaient été figurés aussi; on aimerait trouver un graphique des restes conservés à l'hospice Alexandre, signalés plusieurs fois comme importants, et qui le sont, en effet.

Bref, cette monographie, très lisible malgré sa richesse, sera la bienvenue. Aux anciens pèlerins de Terre Sainte elle permettra de revivre des souvenirs chers; aux biblistes ou simplement à tous les chrétiens curieux de ce qui touche leur Sauveur, elle apportera une lumière précieuse sur les lieux où s'est déroulé jadis le mystère pascal, principe du salut.

L.-M. Dewailly.

G.-L. PRESTIGE, D.D. : *Dieu dans la pensée patristique*. Coll. « Les religions ». Aubier, Éd. Montaigne, Paris, 1955; 251 pp.

Voici enfin mis à la disposition des lecteurs de langue française l'important ouvrage du Dr Prestige. On s'en réjouira d'autant plus que ces pages, malgré leur technicité et leur austérité, ne doivent pas demeurer l'apanage des seuls théologiens. C'est, en effet, la moelle de la contemplation des grands docteurs à l'époque où la foi chrétienne cherchait sa formulation qui nous est donnée dans cet ouvrage. Travaillant à rassembler la documentation du Lexique de la langue des Pères, dont on espère la parution prochaine, le Dr Prestige s'est attaché durant vingt ans à l'étude des textes qui pouvaient intéresser le vocabulaire de la théologie trinitaire. C'est l'immense moisson recueillie au cours de ce long labeur qui est engrangée dans ce volume dont la difficile traduction a été menée à bien par un moine bénédictin.

Le plus grand nombre de chapitres est, bien entendu, consacré à l'élaboration et à la formulation de la doctrine trinitaire, en particulier à la théologie du Verbe et à ses rapports avec le Père. Les premiers chapitres cependant cherchent à dégager l'enseignement des Pères touchant la nature et les attributs de Dieu. Comme il convient à l'œuvre d'un « scholar », l'ouvrage est dépouillé de toute érudition inutile. Le travail immense de documentation a été parfaitement assimilé et ces chapitres se

lisent avec aisance et agrément, enchâssant de beaux textes livrés avec profusion, mais toujours amenés et éclairés par le contexte. Comme toujours, lorsqu'il s'agit de la pensée chrétienne à l'époque patristique, rien d'artificiel ou de scolaire, mais le jaillissement émerveillé d'âmes qui ne se lassent pas de découvrir les splendeurs qu'il leur est donné de balbutier. Et, pourtant, ce sont tous les outils les plus affinés dont pût disposer la langue et la pensée grecque qui sont mis en usage pour forger à la révélation chrétienne de Dieu une expression qui ne la dénaturât pas. Le Dr Prestige nous fait participer à cet effort qui demeure au soubassement de tout le travail postérieur de l'élaboration doctrinale et auquel participèrent toutes les régions du monde chrétien.

I.-H. Dalmais.

EUSEBIUS : *Werke : Die Praeparatio Evangelica, Erster Teil, Einleitung,* Die Bücher I bis X, Herausgeben von Karl Mars. Akademie-Verlag, Berlin, 1954; LX-613 pp.

Il est regrettable que la *Préparation évangélique* d'Eusèbe soit aujourd'hui si peu connue et étudiée. Sans doute, c'est une œuvre volumineuse, de lecture parfois peu attrayante. Son thème majeur n'est pas non plus très neuf. Eusèbe ne fait que reprendre les thèses des Pères Apologistes, avec cette idée sous-jacente que le christianisme est la *vraie philosophie,* la seule conforme à la raison. Il tente, d'une part, de montrer la vérité du christianisme, en particulier à partir de l'argument prophétique, d'autre part, d'en établir la supériorité sur les philosophies grecques, en soulignant les contradictions des diverses Écoles et en soutenant que les vérités qu'elles contiennent ne sont qu'un emprunt à Moïse. Mais Eusèbe renouvelle le sujet par ses citations. Peu spéculatif, mais admirable archiviste, d'une grande érudition, il se borne le plus souvent à relier ensemble, plus ou moins habilement, de longs fragments des auteurs antiques. Grâce à lui, nous obtenons aujourd'hui une connaissance unique des préoccupations religieuses et philosophiques des premiers siècles de notre ère. En particulier pour le thème de la Providence, capital en ce temps, il nous garde des fragments autrement perdus des traités de Philon, Diogénien, Œnomaus, Origène, Bardesanes.

Nous n'en avions pas encore d'éditions vraiment satisfaisantes. Celle de Gifford (1906), de l'avis de bons connaisseurs comme Bidez, E. Schwartz, le P. Henry, ne répondait pas aux exigences actuelles en matière d'édition critique. Celle que nous donne aujourd'hui le prof. Karl Mars, de l'Université de Vienne, satisfera, croyons-nous, les plus difficiles. Son seul nom, du reste, était une garantie. Commencée en 1913, elle fut une œuvre de longue patience. A ce titre encore, elle nous offre une admirable leçon de continuité dans l'effort. Souhaitons que le deuxième tome, sous presse, ne tarde pas à paraître. Avec ses tables et appendices, il nous permettra de mieux juger de la valeur de l'œuvre dans son ensemble.

F. Refoulé.

Jean GUITTON : *Actualité de saint Augustin.* Éd. Grasset, Paris, 1955; 154 pp.; 390 fr.

Celui qui aura bien voulu lire les premières pages de ce petit livre ne le fermera pas qu'il ne l'ait lu jusqu'au bout sans en omettre une ligne. La table des matières pourrait surprendre au premier abord. Il n'est question que de Freud, Proust, Gide, Sartre, Hegel, Newman ! C'est qu'à son habitude, Guitton fait dialoguer Augustin avec nos maîtres actuels et nos contemporains. Il s'en explique : « Usant de saint Augustin comme d'un maître, non pas mort, mais vivant et présent, j'ai supputé ce qu'il aurait dit, pensé de nos jours, en

cette seconde fin d'un monde. » Ces dialogues n'ont rien d'arbitraire cependant, car Augustin comme Freud, Proust, Gide, Sartre, quoique de façon différente (et Guitton souligne nettement ce qui caractérise la pensée d'Augustin, qu'il expose chaque fois pour elle-même) s'est attaché à l'analyse de l'homme intérieur, et comme Hegel, à celle de l'homme universel. Mais, « le propre de saint Augustin, ce n'est pas d'avoir exploré l'un *ou* l'autre de ces cantons, ni l'un *et* l'autre, mais d'avoir pressenti qu'ils étaient rapportés l'un *à* l'autre ». Guitton, pour sa part, ne connaît qu'un autre penseur chez qui les expériences spirituelle et historique se sont éclairées et fortifiées l'une l'autre, et c'est Newman; d'où le dernier dialogue.

De telle confrontations sont difficiles et dangereuses, mais Guitton triomphe dans ce genre. Il faut ajouter que ces pages, toutes simples et écrites dans un style lumineux, ont été préparées par toute une vie d'analyse et toute une série d'ouvrages sur *Newman, l'Existence temporelle, le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin,* dont une prochaine réédition est annoncée. Aussi la richesse de ce livre ne doit-elle pas se mesurer au nombre des pages. Que M. Guitton soit remercié pour sa belle contribution à la célébration du seizième centenaire de la naissance d'Augustin.

F. Refoulé.

H. C. PUECH, G. QUISPEL, W. C. VAN UNNIK : *The Jung Codex,* translated and edited by F. L. Cross. A. R. Mowbray and Co, London, 1955; 136 pp., 2 index; 15 s. net.

Notre époque est favorisée par des découvertes sensationnelles : manuscrits de la mer Morte, ceux du Fayoum (manichéens), ceux d'Origène et de Didyme à Toura, enfin la bibliothèque gnostique de Nag-Hammadi. Malheureusement, un nationalisme étroit, contraire au véritable intérêt de la science, fait que personne n'a actuellement le droit d'étudier ces derniers manuscrits. Heureusement, l'Institut Jung de Zürich a pu acquérir un codex, le joyau de cette bibliothèque. Il contient vraisemblablement les premiers écrits de Valentin lui-même, le fondateur de la secte gnostique la plus puissante contre laquelle polémiquèrent Irénée, Tertullien et tant d'autres Pères. Il nous livre en particulier cet *Évangile de Vérité,* dont nous ne connaissions l'existence que par cinq lignes d'Irénée. Les savants à qui fut confié ce codex n'ont pas attendu que son édition fût prête pour nous en révéler les grandes lignes. Le professeur Cross vient de traduire et de publier trois de ces études. Les deux premières, dues aux professeurs Puech et Quispel (qui se recoupent partiellement), nous donnent une vue d'ensemble sur les quatre écrits du codex et les problèmes qu'ils posent. La troisième, due au professeur van Unnik, la plus neuve et la plus intéressante, compare l'*Évangile de Vérité* avec les Évangiles canoniques. Cette comparaison confirme d'abord la critique de Tertullien accusant les Valentiniens de garder la lettre, mais de trahir l'esprit des Évangiles par d'abusives interprétations, méthode des hérétiques de tous les temps. Elle rend probable la fixation du *canon* dès 150. Elle permet enfin de dégager la différence essentielle entre *gnose* et orthodoxie. Selon van Unnik elle concernerait la conception du péché. Pour Valentin, en effet, le péché est avant tout *ignorance* et *oubli.* La *gnose* a pour fin de rappeler à l'homme *spirituel* sa destinée originelle et de le rendre conscient de son être véritable (cf. texte cité par Puech et Quispel, pp. 31, 51-53). Enfin, van Unnik relève une nette influence stoïcienne sur la conception de Dieu chez Valentin. Comme le prétendait Tertullien, les philosophes sont les *patriarches* des hérétiques !

Bien d'autres points mériteraient d'être relevés. En attendant la publi-

cation des textes, nous ne pouvons que recommander la lecture de cet ouvrage qui jette une lumière nouvelle et précieuse sur l'histoire de la spiritualité du IIe siècle.

F. Refoulé.

Grégor von Nyssa : *Der Versiegelte Quell.* Auslegung des Hohens Liedes, übertragen und engeleitet von Hans Urs von Balthasar. Johannes Verlag, Einsiedeln, 1954; 116 pp.

Pendant longtemps, Grégoire de Nysse fut à tort négligé et laissé dans l'ombre. Depuis quelques années, l'on s'est enfin rendu compte de l'intérêt exceptionnel de sa philosophie et de sa mystique. Malheureusement, si les travaux le concernant se sont multipliés, nous ne disposons encore que de peu de textes traduits et de bonnes éditions. Avant la guerre, le P. von Balthasar (à qui l'on doit un beau livre sur la philosophie de Grégoire : *Présence et Pensée,* chez Beauchesne) avait publié un choix de textes sous le titre évocateur : *La source scellée.* Épuisé, ce recueil vient d'être réédité. Il est précédé d'une brève, mais dense introduction où le P. von Balthasar présente la pensée de Grégoire en la groupant autour des trois thèmes suivants : celui du « devenir » ou de la poursuite indéfinie du Dieu transcendant, celui de l' « image » ou de l'âme « miroir » de Dieu, enfin celui de l'Incarnation du Verbe, point de contact entre l'humanité et la divinité.

Nous recommandons volontiers ce recueil à tous ceux qui voudraient alimenter leur vie spirituelle auprès des Pères Grecs. Regrettons seulement l'omission des références aux colonnes de la Patrologie de Migne.

F. Refoulé.

Francis L. B. Cunningham : *The Indwelling of the Trinity. A Historico-doctrinal Study of the Theory of S. Thomas Aquinas.* Dubuque. The priory Press, 1955; xx-416 pp.; $ 7.50.

On a beaucoup écrit sur l'habitation de la sainte Trinité dans l'âme des saints. Le dernier ouvrage théologique à ce sujet nous vient d'Amérique. Il n'est ni superficiel, ni superflu. L'auteur tient une position où les thomistes respireront à l'aise. La grâce sanctifiante, considérée comme un effet du Dieu créateur, n'est pas raison décisive de l'habitation en nous des divines Personnes; il faut chercher l'explication de cette présence de grâce dans une connaissance quasi expérimentale de Dieu, fruit d'un amour enraciné dans la grâce. A l'égard de cette présence divine, l'immanence du Dieu créateur en toutes choses n'est qu'un présupposé. Cette expérience de Dieu, dont l'omniprésence du Créateur est la condition prérequise, n'est pas toujours actuellement vécue; il suffit, pour que demeure dans l'âme le Dieu trois et un, que le sujet en soit radicalement capable : ainsi en est-il des bébés que l'on baptise. F. L. B. Cunningham entend ramener à l'unité deux exposés de saint Thomas dont les perspectives sont divergentes. Pour expliquer la présence nouvelle de Dieu dans l'âme justifiée, saint Thomas commentant les *Sentences* du Lombard exploite l'idée dionysienne de la procession du Bien en ces participations et semble faire appel à une assimilation de l'âme aux propriétés des Personnes envoyées; en revanche, écrivant la *Somme,* il semble faire valoir la vue augustinienne de l'esprit, habitacle de la vérité, et l'immanence de Dieu par mode d'objet. Cunningham établit que la doctrine est identiquement la même dans les deux exposés et il le fait — c'est bien la grande originalité de l'ouvrage — en replaçant Thomas d'Aquin dans le climat théologique qui fut le sien. Dès son commentaire des *Sentences* le Docteur angélique rejette la solution de saint Albert, qui tablait sur la causalité

divine exemplaire et efficiente, et il suit jusque dans les détails la *Somme* d'Alexandre de Halès, où une théorie intentionnelle est l'explication de l'inhabitation divine. Saint Bonaventure revisant la *Somme* d'Alexandre aurait suggéré à saint Thomas de reviser lui-même dans sa *Somme* son propre commentaire des *Sentences*. On voit l'originalité d'un ouvrage que les techniciens liront, n'en doutons pas, avec une extrême attention.

J.-A. R.

Sancti Caesarii Arelatensis sermones, studio et diligentia D. G. Morin. Coll. « Corpus christianorum », series latina, CIV. Brepols, Turnhout, 1953; 2 vol., CXXII-132 pp. (une pagination).

Les sermons de saint Césaire d'Arles furent publiés pour la première fois par le regretté Dom Morin en 1937 aux Éditions de Maredsous. Malheureusement, l'édition presque entière fut consumée par un incendie, et la libéralité des Éditions de Maredsous permit aux moines de Steenbrugge de publier cette œuvre dans leur *Corpus christianorum*.

Les sermons sont donc ici rassemblés pour la première fois; une abondante critique textuelle appuyée sur « d'innombrables manuscrits » accompagne le texte. Ils sont groupés dans l'ordre suivant : d'abord les « sermones de diversis » ou Admonitions, que l'on trouve dans les deux plus importantes collections de manuscrits (L et V) et où l'esprit du bienheureux Césaire s'exprime le mieux, puis les sermons scripturaires, les sermons pour les fêtes du temporal et du sanctoral, et enfin les prédications aux moines. Une longue préface de cent vingt pages tassées présente l'histoire des éditions de saint Césaire, l'histoire et la critique des sermons qui n'apparurent jamais dans les premières collections, parce qu'ils se transmettaient sous un autre nom (Augustin, Athanase, Jérôme, etc.). On devine le travail que cette mise en œuvre représente : « Pendant près d'un demi-siècle, dit G. Morin, j'ai parcouru les importantes bibliothèques d'Europe, et ayant recherché avec grand soin tout ce qui peut intéresser mon sujet, j'en ai fait aussitôt mon profit » (p. LXXXVII).

L'ouvrage comporte, en plus de renseignements innombrables, près de deux cents pages de tables et d'index (des passages d'Écriture, des noms et des choses, des mots et locutions, des éditions et collections, des bibliothèques et codex, des sermons).

Grand et beau travail qui fait honneur au regretté savant et aussi aux monastères qui ont porté cette œuvre jusqu'à ce glorieux terme. Puissent en être mieux connus le grand évêque d'Arles et, avec lui, l'antique tradition qu'il représente.

A.-M. H.

Cyril E. POCKNEE : *The French Diocesan Hymns and their Melodies*. Faith Press, London, 1954; 1 vol. rel., 160 pp.; 12/6.

Il n'est pas facile de retrouver les trésors de nos liturgies diocésaines en France. Aussi est-on particulièrement reconnaissant à celui qui s'y est intéressé — paradoxalement membre de l'Église anglicane — de nous restituer un certain nombre de nos beaux hymnes et de nous les présenter avec une précieuse introduction historique et des renseignements sur les auteurs. Les hymnes sont empruntés surtout aux deux éditions du *Bréviaire* de Paris (1680, 1736) et aussi aux bréviaires de Cluny, Auxerre, Nevers, Bourges, Carcassonne, Cahors, Le Mans, Toulouse, au Processionnal de Rouen. L'ouvrage présente encore les mélodies de ces hymnes, précédées d'une longue explication. Les traductions, fort soignées, s'efforçant de suivre le rythme du latin, sont non pas en français, mais en anglais. Des tables bien faites rendent ce livre pratique et utile.

A.-M. H.

A. GODOY : *Bréviaire*, poèmes. Grasset, Paris, 1954; 136 pp.; 330 fr.

Après deux poèmes dédiés, l'un à Francis Jammes, l'autre à Milosz, l'auteur consacre une série de quatre poèmes de louange au matin, à midi, au soir, à la nuit, et nous livre vingt-quatre « prières » poétiques qui peuvent correspondre aux vingt-quatre heures du jour, mais qui sont plutôt les prières de toutes les créatures et de tous les sentiments : de l'homme, du poète, du pécheur repenti.

L'on ne juge pas un poète et l'on ne nous en voudra pas d'en rester à cette présentation. Les bonnes choses profitent davantage à celui qui les découvre.

A.-M. H.

JOSEPH PASCHER : *Das Stundengebet der römischen Kirche*. Zink, Munich, 1954; in-8°, 264 pp.

Le présent ouvrage fait suite aux études de l'auteur sur la messe et les sacrements. En nous donnant une histoire concise et une analyse de l'office romain, il a voulu aider le lecteur à s'assimiler le riche patrimoine que l'Église lui propose pour sa prière. L'Office divin est défini à partir du Corps mystique et est rattaché à la célébration eucharistique. Une première partie donne un tracé rapide de l'évolution de l'Office depuis les origines jusqu'à nos jours. L'auteur y souligne la relation avec la liturgie synagogale et cite les références classiques aux anciens auteurs (Tertullien, Cyprien, Constitutions apostoliques, Ethérie, Athanase, Basile, Chrysostome, Cassien, Césaire, Columban, Benoît). Il explique ensuite l'importance de la réforme carolingienne (Chrodegang, Amalaire) et en vient finalement à l'origine de la « récitation privée » et du « bréviaire » (Quiñones, Pie V, qui marque un retour à la tradition ancienne, et Pie X, dont la distribution du psautier est carrément novatrice). L'auteur s'exprime sur la nécessité d'une réforme qui se fait sentir aujourd'hui, et énonce les suggestions faites plus ou moins officiellement dans ce domaine.

La seconde partie de l'ouvrage, de loin la plus longue, analyse la structure de l'Office : Psautier (récitation, interprétation, distribution), Litanies, Hymnes (références historiques nombreuses, remaniements plutôt malheureux d'Urbain VIII, etc.), lectures, oraisons, antiennes. La dernière partie est consacrée à la structure des différentes heures. J. Pascher s'attarde spécialement sur Vêpres et Matines. Chose curieuse : ni l'histoire du bréviaire de Bäumer, ni celle de Battifol ne sont mentionnées. Ces études rendront aux clercs de très grands services. Pour le laïc, elles seront une initiation heureuse et attrayante.

D. N. EGENDER.

MARIAGE

MAX THURIAN, fr. de Taizé : *Mariage et célibat*. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1955; 160 pp.; 500 fr.

Il est difficile de dire à quel point ce livre est beau et combien il nous a plu. Aucun anticatholicisme, aucun préjugé, mais au contraire une recherche simple, sincère, authentique de la vérité. Le livre est en lui-même un « acte » œcuménique et il ne peut qu'exciter parmi nous une envie, l'envie de cette même charité dont saint Paul nous dit que c'est le seul don que nous puissions valablement envier (1 Cor., 12, 31; 14, 1).

« Si de nos jours, dans le protestantisme contemporain, se formule une théologie du mariage toujours plus ferme et néotestamentaire, celle du célibat, par contre, a peine à se faire jour », écrit R. Schutz, prieur de Taizé, dans son introduction. Le pasteur Thurian essaie de développer

cette assertion et d'en dénoncer les fondements. Si la réforme boude la vie monastique à cause des « engagements » que cette vie suppose, elle ne saurait, sans contradiction avec elle-même, soutenir les engagements définitifs dans le mariage. Il y a une liaison entre les deux vocations possibles du chrétien : célibat et mariage, et une sorte de nécessité de leur existence parallèle : « Quand la vocation de célibat est dépréciée, celle de mariage l'est aussi. Quand il n'y a qu'une seule voie naturelle pour l'homme, on ne peut pas parler de vocation. Pour qu'il y ait vocation, il faut qu'il y ait un choix possible, entre deux voies au moins. Pour que le mariage chrétien soit considéré comme une vocation sainte, et non seulement comme une réalité d'ordre naturel à bénir et à sanctifier il faut que retentisse l'appel au célibat religieux en vue du Royaume des cieux. C'est là une des premières conséquences du célibat chrétien, et non des moindres, de revaloriser le mariage comme un état voulu de Dieu pour le service du Christ et de l'Église » (pp. 48-49). On accepte, dira-t-on, le célibat, mais comme un état seulement provisoire, une ouverture et une disponibilité aux ordres de la Parole de Dieu. Cela ne suffit pas. Car « c'est mal comprendre la liberté de Dieu que de croire qu'il ne peut pas prononcer sur un être une Parole définitive. C'est finalement refuser qu'en Christ il nous soit fait des promesses concrètes qui s'accompliront » (p. 122). Vouloir en rester toujours à une situation d'attente laisse pressentir « une religion encore marquée par la piété de l'Ancien Testament et qui n'a pas complètement assumé la conséquence de l'Incarnation » (p. 123).

Dans un très long commentaire de 1 Cor., 7, fouillé et précis, l'auteur pose la question de la supériorité du célibat chrétien sur le mariage. La réponse qui, encore une fois, s'inscrit dans un commentaire d'Écriture, est ferme. Elle met en valeur la liberté que procure le célibat chrétien pour le service du Seigneur, et en même temps sa beauté. Elle garde aussi, avec beaucoup de santé théologique, les nuances nécessaires. Des passages comme celui-ci : « Le célibat est un signe de la Résurrection et du Royaume de Dieu qui approche, parce que, à la résurrection et dans le Royaume, on ne se marie pas et on n'est pas donné en mariage. Le célibat, dans l'Église, rappelle donc l'ordre nouveau de l'Évangile, tandis que le mariage est encore un témoignage de l'ordre ancien » (p. 143), font écho à la plus pure tradition monastique et l'on pourrait glaner des citations parallèles dans les travaux récents de A. Stolz, A. Lamy, J. Leclercq, L. Bouyer. Cependant, lorsque l'auteur ajoute : « Dans le Royaume de Dieu, la plénitude de l'amour sera telle qu'on ne ressentira plus le besoin d'une intimité limitée Au contraire, elle y apparaîtra comme une diminution de l'amour », nous aurions aimé qu'il n'exclût pas, ou ne parût pas exclure la possibilité pour le citoyen du royaume de garder certaines amitiés et pour les époux de demeurer « compagnons d'éternité ». Cette simple possibilité, non affirmée dans l'Écriture, est en consonance avec la sagesse, si humaine en même temps, de la tradition biblique.

A.-M. H.

Parlons aux fiancés. Témoignage de M. le chanoine Fiévet. Lettre-préface de S. Exc. Mgr Guerry. Publié par Pierre Dufoyer. Casterman, Tournai-Paris, 1955; 102 pp.

L'auteur rapporte ses expériences pastorales de curé-doyen de Maubeuge dans la préparation des fiancés au mariage. Préparation individuelle, par couple. S'il a accepté de transcrire le thème et la manière de ses conversations familières, c'est pour inciter les curés à profiter de l'enquête obligatoire pour exercer dans la fondation des foyers une action

pastorale. A ce titre, ce livre peut être utile, s'il est encore des prêtres pour négliger ce grave devoir de leur charge.

L'auteur a raison de parler — avec progression sans doute — un langage assez élevé. Pourquoi ne pas laisser au moins entrevoir à tous — même à ceux qui sont, sans en être souvent responsables, des prolétaires spirituels — la grandeur du sacrement qu'ils reçoivent ? Il est également très juste d'avoir cette préoccupation de leur faire deviner ou comprendre qu'ils devront savoir demander conseil.

Cette préparation individuelle ne veut pas se donner comme la seule possible. Comme l'auteur le signale en passant, une formation collective en des réunions organisées régulièrement est possible dans les grands centres : il faut qu'elle y devienne permanente, le sacrement de mariage devant être préparé avec autant de soin que le sont la Pénitence et l'Eucharistie. En ces réunions collectives, la participation de foyers chrétiens qui viennent témoigner de leurs expériences peut apporter un élément très appréciable, donnant à cette formation chrétienne un aspect social et très vivant.

G. DE VAUMAS.

JEAN SEVREL : *Il y a promesse de mariage*. Éd. du Chalet, Lyon, 1954; 48 pp.

Petite brochure destinée à être mise entre les mains des fiancés afin de les faire réfléchir sur l'interrogatoire imposé par l'Église avant le mariage et de préparer ainsi un dialogue fécond avec le curé qui les interrogera. On y trouve le texte de cet interrogatoire. Quelques imprécisions, par exemple, au sujet des baptisés pour lesquels on dit qu'il n'y a pas de sacrement possible en dehors du mariage à l'Église (p. 25) : en fait le mariage civil de deux baptisés protestants est sacramentel. Le terme d'empêchement « prohibitif » (p. 27 et *passim*) étonne un peu; on dit habituellement « empêchement prohibant ».

T.-J. VERMEULEN.

Abbé JOSEPH RYBCZYK : *Le consentement des parents au mariage des enfants mineurs*. Lublin, 1949, in-8°, 340 pp.

Il s'agit d'un ouvrage sur le consentement des parents au mariage des enfants mineurs. La préface raconte les difficultés rencontrées par l'auteur pour ce travail. Cependant, l'abbé Rybczyk s'est solidement documenté puisque sa bibliographie comporte cent quarante et un ouvrages et six encyclopédies. Il étudie le consentement des parents depuis les origines jusqu'au Code. En ce qui concerne la Pologne, il nous apprend, après avoir étudié le droit antérieur à la guerre, que le décret du 25 septembre 1945, portant réglementation du droit matrimonial, a supprimé toute nécessité d'un consentement parental avant mariage des enfants mineurs.

J. B.

COLETTE COUTAZ : *Catherine ou l'apprentissage de la vie conjugale*. Les Éd. ouvrières, Paris, 1954; 240 fr.

Un mince petit livre, vite lu, mais qui, j'imagine, sera *relu* par les jeunes femmes auxquelles il s'adresse, par les jeunes filles auxquelles il sera tout indiqué de le donner... et, pourquoi pas ? par les prêtres qui ont à conseiller des époux. Sous une forme allègre et sans prétention, ces courts chapitres contiennent beaucoup de sagesse et une vraie compréhension de la vie du foyer. Tout n'est pas dit des difficultés que peut rencontrer un jeune ménage (et l'on regrette un peu que les plus sérieuses, celles qui touchent à l'intimité physique, y soient si pudiquement passées sous silence). Mais ce qui est dit est fort bon.

R. M.

Le mariage. Coll. « Les enseignements pontificaux ». Desclée et Cie, Paris, 1954; 10+418+18+72 pp.

La collection que dirigent les moines de Solesmes a pour but, on s'en souvient, de mettre à la portée du grand nombre les enseignements pontificaux sur toutes les questions essentielles d'aujourd'hui. Voilà un but éminemment utile et il faut les remercier de leur travail : introduction, choix des textes, tables précises et nombreuses.

Le présent volume est le volet d'un triptyque que compléteront deux autres livres sur le *Foyer chrétien* et l'*Éducation*.

Il fallait évidemment faire un choix et le choix implique nécessairement un facteur personnel. On se demande à cet égard pourquoi n'avoir pas commencé avant Benoît XIV, ou bien après si c'est « la Révolution française » qui, « pour la première fois, va mettre en question le droit » ? Peut-être aussi l'abondance des sujets nuit-elle à la solidité de l'ensemble : pour ne prendre qu'un exemple, les quelques lignes extraites de l'encyclique *Quadragesimo Anno* sur le salaire familial n'auraient-elles pas mieux trouvé leur place dans un autre volume de la collection ?

Et pourquoi tant de paginations (quatre) ?

A.-M. H.

Jean VIOLLET : *La bonne Entente conjugale.* Éd. fam. de France, Paris, 1954; in-8°, 176 pp.; 330 fr.

On ne peut résumer ce livre fait tout entier de réflexions sur les conditions morales et psychologiques qui assurent, à travers les innombrables difficultés de la vie, le triomphe de la bonne entente conjugale. L'auteur a suffisamment étudié les problèmes familiaux pour qu'on fasse confiance à son information et à son jugement. Notons un très bon chapitre sur l' « adaptation de la nature masculine et de la nature féminine ». Il y a d'excellentes choses également dans le chapitre sur la morale conjugale, notamment (p. 106) sur la loyauté des « époux de bonne volonté qui ne sont pas encore capables de pratiquer la loi dans toute sa perfection ». Il est très bien de dire (p. 43) que le mari et la femme parviendront facilement à une parfaite harmonie charnelle s'ils sont plus préoccupés de satisfaire leur conjoint que de se satisfaire eux-mêmes. Mais cela ne devrait pas dispenser de donner les éléments d'un « Art d'aimer » que tant d'époux ignorent, ou au moins de renvoyer à un livre bien fait qui puisse les informer à ce sujet. Il semble qu'on ne puisse pas dire (p. 122) sans autre précision que la femme ne devra pas se considérer comme coupable si elle cède, pour sauvegarder la paix du foyer, à son mari qui réclamerait d'elle des actes non conformes aux règles de la morale conjugale.

T.-J. Vermeulen.

Franz WEYERGANS : *La route et la maison.* Casterman; 176 pp.; 600 fr.

Un livre fervent, vigoureux, simple et vrai. Ces courtes méditations conviendront au foyer qui, selon le vœu de l'auteur, résoudra l'antinomie « route-maison » en vivant sa vie familiale comme un pèlerinage. Cela peut s'entendre au sens propre, et certains, après l'avoir lu, seront tentés de découvrir à leur tour la valeur d'une marche priante, la fraternelle communauté des compagnons de route, le regard d'amitié posé au passage sur toutes choses et sur toutes gens. Mais cela peut être vécu en esprit — « a pilgrim's progress » — et ce sera aussi très beau et très chrétien.

R. M.

DIVERS

JACQUES MARITAIN : *Creative Intuition in Art and Poetry*. The A. W. Mellon Lectures in the Fine Arts, Bollingen, New-York, 1953; 1 vol. rel., 630 p., 68 illustr.; $ 6.50.

Remarquable analyse de la fonction poétique de l'esprit, et presque véritable « somme » de la philosophie de l'art, cet ouvrage où, sous forme de conférences, J. Maritain nous livre le fruit des réflexions longuement mûries sur l'activité artistique de l'homme, dans ses divers domaines (avec une référence constante aux œuvres contemporaines) constitue, nous semble-t-il, l'une des synthèses les plus valables qui ait jamais été élaborées dans l'épistémologie de l'art.

L'art exprime dans son activité créatrice cette communion qui s'établit au sein de la connaissance poétique entre l'être intime des choses et le fond de l'âme humaine. Dans sa connaturalité, cette saisie supraconceptuelle enrichit d'harmoniques jaillies de la conscience du poète (au sens large) les représentations objectives que traduira ensuite le langage artistique. Toute création exprimera donc cette relation de connaissance, mais dans son œuvre l'artiste accordera tantôt la part principale à l'objet qu'il contemple en se retranchant derrière un style presque impersonnel ou au contraire laissera se répandre, parfois indiscrètement, à l'occasion d'un thème quelconque, les richesses de sa subjectivité. Cette intuition poétique d'où jaillit la création poétique s'opère dans la vie préconsciente de l'esprit, dont *Approches de Dieu* nous a décrit la structure; et ainsi l'artiste s'avance vers la source de cette vie préconceptuelle de l'âme qui puise en Dieu où elle s'enracine sa sève jaillissante et qui découvre obscurément en lui, dont elle reproduit l'image, le modèle qu'elle tend à réaliser, ou du moins la parfaite beauté dont elle aspire à fixer quelque reflet dans l'œuvre que ses mains vont modeler.

Notons que c'est à un autre niveau psychologique que l'inconscient freudien que se situe le « préconscient » de Maritain qui, lui, appartient essentiellement au domaine de la vie intelligible; mais une profonde affinité entre la vie préconceptuelle et la vie affective permet de rendre compte d'une relation entre l'art et la psychanalyse.

La nature du beau et ses relations avec l'objet propre de l'art, dont la beauté constitue pour J. Maritain « the end beyond the end » requerrait une analyse minutieuse qu'il nous faudrait compléter par des applications aux divers domaines de la création artistique : plastique, musicale et littéraire... afin de retrouver dans la diversité de leur processus créateur la même structure fondamentale qu'avait perçue R. Maritain dans *Situation de la poésie*. Ce chant qui, sans être encore formulé, se compose au fond de l'âme et qui demande à passer plus tard au dehors, à être chanté, voilà où se reconnaît l'expérience poétique proprement dite, « dès l'origine tournée vers l'expression ».

Le poète exprime toujours une expérience qu'il a vécue dans cet état où l'âme au contact d'elle-même suspend le cours ordinaire de sa pensée l'expérience poétique comportant cependant un certain mouvement « alternances de systoles, concentrations silencieuses qui se détendent en diastoles créatrices ».

Le mystique apparaît alors comme proche parent du poète. Dans ce recueillement qui agit comme un bain purificateur, l'un et l'autre remontent vers ces sources de la vie conceptuelle de l'âme, où ils goûtent une certaine « expérience », à partir de laquelle leurs routes divergent.

Ces quelques aperçus peuvent sug-

gérer la richesse profonde de l'ouvrage de J. Maritain, dont la lecture, ou mieux encore l'étude, ne décevra point ceux qui voudront s'y livrer. Souhaitons donc qu'une prompte traduction française ouvre à ce livre un cercle de lecteurs plus vaste.

B.-M. SIMERAY.

HENRIETTE L. T. DE BEAUFORT : *Le Taciturne, Guillaume d'Orange.* Traduction de Louis LAURENT. Éd. Labor et Fides, Genève, 1954; 207 pp.; fr. s. 8.60.

Cette biographie est écrite dans un style agréable et fort bien traduite, le récit est composé avec art et se lit d'un bout à l'autre avec un intérêt soutenu. L'histoire est racontée objectivement, à l'exception de quelques légers gauchissements apologétiques, présentés du reste avec art. Guillaume d'Orange n'était pas un grand capitaine, ni un personnage extrêmement brillant. Ses convictions religieuses manquaient un peu de fermeté, encore qu'il fût sincèrement religieux. Mais il a fait preuve d'un esprit de tolérance assez rare en son temps, et sa ténacité est devenue un modèle pour tout un peuple, qui a voulu reprendre sa devise : « Je maintiendrai. »

F. R.

Abbé ALEXIS PETRANI : *Le principe majoritaire en Droit canonique.* Lublin, 1947; in-8° XXVII-220 pp. (thèse écrite en 1944, détruite par fait de guerre, reconstituée par l'auteur. Un résumé latin figure aux pp. 204-205).

Le titre signale l'objet de l'ouvrage : le principe majoritaire chez les Grecs et les Romains, dans les Conciles, les élections papales et épiscopales, la constitution des collèges électoraux, les élections canoniques, les ordres religieux dans les cas de postulation et d'élections par compromis, les cas de majorité qualifiée et les autres circonstances. L'abondante bibliographie (cinq cents ouvrages) montre que l'auteur s'est solidement documenté.

J. B.

LIVRES REÇUS

AGEL (Henri) : *Vittorio de Sica.* Éditions Universitaires, Paris, 1955; 160 p.
BALTHASAR (Hans Urs VON) : *La théologie de l'histoire.* Coll. « Credo ». Préface d'Albert BÉGUIN. Plon, Paris, 1955; 200 p.
BERTI (Conradus M., O.S.M.) : *Methodologiae theologicae elementa.* Desclée et Cie, Paris-Rome-Tournai, 1955; 242 p.
BRETON (P.-E.) : *Le Grand Chef des Prairies.* Nouvelles Éditions Latines, Paris, 1955; 192 p.
BROCHET (Henri) : *Fleurs de neige.* Apostolat de la Presse, Paris, 1955; 172 p.
CARABELLESE : *La conscience concrète.* Choix de textes, traduction et introduction par G. BUFO et L. AURIGEMMA. Coll. « Philosophes italiens ». Aubier, Éd. Montaigne, Paris, 1955; 220 p.; 540 fr.
CARRÉ (A.-M.) : *Baptisés dans le Christ.* Coll. « Homélies et Catéchèses ». Éd. du Cerf, Paris, 1955; 76 p.; 210 fr.
Catholics in Psychology. A Historical Survey, by Henryl MISIAK, Virginia M. STAUDT, Foreword by Edwin G. BORING. Mc Graw Hill Book Company, New York, 1955; 1 vol. rel., 310 p.; $ 5.

CAYRÉ (F., A.A.) : *Patrologie et histoire de la théologie,* t. II. Livres III et IV. Desclée et Cie, Paris-Tournai-Rome, 1955; 540 p.

CHARMOT (P., S.J.) : *Le Cœur sacerdotal du Christ à l'agonie.* Douze Heures saintes. Gravures d'Yvonne SOUTTA. Apostolat de la Prière, Toulouse, 1955; 260 p.; 350 fr.

COURTOIS (Abbé G.) : *Une valeur or : le silence.* Coll. « Feuillets de vie spirituelle ». Éd. Fleurus, Paris, 1955; 72 p.; 150 fr.

COURTOIS (Abbé G.) : *Face au Seigneur,* 5e volume. Éd. Fleurus, Paris, 1955; 212 p.

COUTURIER (M.-A., O.P.) : *Discours de mariage.* Éd. du Cerf, Paris, 1955; 156 p.; 360 fr.

DANIEL-ROPS : *L'Église de la Renaissance et de la Réforme.* Une révolution religieuse : la réforme protestante. Arthème Fayard, Paris, 1955; 612 p.; 850 fr.

DEDEBAN (Georges-J., M.E.) : *Chef Claude.* Spes, Paris, 1955; 108 p.; 240 fr.

DELMAS (M.-Th.) : *Voie spacieuse,* la bienheureuse Marie-Thérèse de Soubiran, fondatrice de la Société de Marie-Auxiliatrice. Spes, Paris, 1955; 348 p.; 600 fr.

Y. ESTIENNE : *Sœur Benoîte et Notre-Dame du Laus,* 1955; 190 p., nombr. photos. En vente au magasin du sanctuaire, Notre-Dame du Laus, Hautes-Alpes.

FLEURÉ (Eugène) : *Simone Weil, ouvrière.* Fernand Lanore, Paris, 1955; 160 p.; 330 fr.

FORESTIER (M.-D., O.P.) : *Scoutisme missionnaire.* Le chef témoin du Christ. Presses d'Ile-de-France, Paris, 1955; 142 p.

GABRIEL DE SAINTE-MARIE-MADELEINE (O.C.D.) : *Visions et vie mystique.* Lethielleux, Paris, 1955; 124 p.

GOUIN-DECARIE (Thérèse) : *De l'adolescence à la maturité.* Fides, Montréal-Paris, 1955; 172 p.

GRATTON (Henri) : *Psychanalyses d'hier et d'aujourd'hui.* Préface du Dr Karl STERN. Éd. du Cerf, Paris, 1955; 308 p.; 990 fr.

HAYWARD (Fernand) : *Un pape méconnu : Benoît XV.* Casterman, Paris, 1955; 188 p.

R. HENRY, C.S.S.R. : *Manete in dilectione mea.* Le Cœur de Jésus et le prêtre (éd. abrégée). Téqui, Paris, 1955; 48 p.; 100 fr.

Histoire des Religions, publiée sous la direction de Maurice BRILLANT et René AIGRAIN, t. III. Bloud et Gay, Paris, 1955; 440 p.; 1750 fr.

JACQUES LE MINEUR : *A la recherche de Dieu.* Carmel de Rochefort-Casterman, Tournai-Paris, 1955; 124 p.; 360 fr.

JOANNES A SANCTO THOMA : *Corpus theologicus.* In Iam-IIae : De Gratia. Presses Universitaires Laval, Québec, 1954; 428 p.

JUNGMANN (J. A.) : *Der Gottesdienst der Kirche.* Verlag Tyrolia, Innsbruck-Wien, 1955; 1 vol. rel., 272 p.

LELONG (M.-H., O.P.) : *Terre Sainte.* Photographies de Willem VAN DE POLL. Préface du R. P. AVRIL, O.P. Elsevier, Paris-Bruxelles, 1955; 2200 fr.

MAGDINIER (Marcelle) : *Cendre et Lumière.* Thérèse Couderc, fondatrice du Cénacle, 1805-1885. Grasset, Paris, 1955; 204 p.; 540 fr.

MARDUEL (Abbé F.) : *La Providence.* Coll. « Cité chrétienne ». Casterman, Paris, 1955; 192 p.

MARDUEL (M.) : *L'âme ardente de sainte Chantal.* Coll. « Présence du catholicisme ». Téqui, Paris, 1955; 240 p.; 360 fr.

MARIE ANDRÉ : *L'unique Sacrifice.* Spes, Paris, 1955; 224 p.; 400 fr.

MAZUÉ (Abbé H.) : *Ma visite à la Vierge des Larmes à Syracuse,* 16-17 octobre 1954. Librairie du Carmel, Paris, 1955; 20 p.; 40 fr.

Médecine et guérison. Coll. « Convergences ». Groupe lyonnais d'Études médicales. Spes, Paris, 1955; 240 p.; 525 fr.

MENDIGAL (Louis) : *Découverte du Christ.* Éd. de l'Épi et Spes, Paris, 1955; 258 p.; 600 fr.

Missel biblique de tous les jours, édité par Tardy, Action catholique rurale et Éditions ouvrières, Bourges-Paris, 1955; 1950 p. en deux couleurs, 10,4 × 16; à partir de 1800 fr.

MOELLER (Charles) : *Mentalité moderne et évangélisation.* Dieu, Jésus-Christ, Marie, l'Église. Éd. de « Lumen Vitae », Bruxelles, 1955; 300 p.

MOURRE (Michel) : *Lamennais ou l'hérésie des temps modernes.* Coll. « Recherches ». Amiot-Dumont, Paris, 1955; 380 p.

NAUROIS (Louis DE) : *La loi d'amour et de paix,* méditations sur le mariage. Spes, Paris, 1955; 212 p.; 735 fr.

OURSLER (Fulton et Will) : *La vie ardente du P. Flanagan de Boys-Town.* Éd. Sun, Paris, 1955; 192 p.; 540 fr.

PARVILLEZ (A. DE, S.J.) : *Le courage devant la vie.* Aubier, Éd. Montaigne, Paris, 1955; 212 p.; 495 fr.

POYARD (Samuel) : *Lourdes, Banneux ou la suite magnifique.* Casterman, Paris, 1955; 288 p.

Les Psaumes. Trad. Introd. et notes de R. TOURNAY, O.P. et R. SCHWAB. Nouv. éd. revue avec la collaboration de J. GELINEAU, S.J., et Th.-G. CHIFFLOT, O.P. Coll. « La Bible de Jérusalem ». Éd. du Cerf, Paris, 1955; 520 p.; 1200 fr.

QUENARD (P. Gervais, A.A.) : *Hier.* Lethielleux, Paris, 1955; 140 p.; 400 fr.

REGINALD-OMEZ (R.P., O.P.) : *Peut-on communiquer avec les morts ?* Bibliothèque « Ecclesia ». Librairie Arthème Fayard, Paris, 1955; 190 p.; 400 fr.

RICHOMME (Agnès) : *L'appel au Saint-Esprit.* Commentaire du *Veni, Sancte Spiritus.* Coll. « Feuillets de vie spirituelle ». Éd. Fleurus, Paris, 1955; 112 p.; 150 fr.

RICHOMME (Agnès) : *Notre-Dame, notre Étoile.* Commentaire de l'*Ave, maris Stella.* Coll. « Feuillets de vie spirituelle ». Éd. Fleurus, Paris, 1955; 112 pp.; 150 fr.

RIQUET (Michel, S.J.) : *L'Église, liberté du monde.* Spes, Paris, 1955; 220 p.; 400 fr.

ROSCHINI (Gabriele M., O.S.M.) : *Duns Scoto e l'Immacolata.* Edizioni « Marianum », Roma, 1955; 72 p.

Sainte Marie Micaela, vicomtesse de Jorbalan. Préface de Mgr CENTO. Carmel de Rochefort, Casterman, Tournai-Paris, 1955; 288 p.; 600 fr.

STERN (Dr Karl) : *La troisième révolution.* Essai sur la psychanalyse et la religion. Trad. de l'anglais par P. et E. BOLO. Éd. du Seuil, Paris, 1955; 240 p.

TREGASTEL (J.-A.) : *Dieu existe-t-il ?* Le nouveau matérialisme face à la foi. Coll. « Aux horizons de la pensée ». Éd. du Levain, Paris, 1955; 120 p.; 420 fr.

TREGASTEL (J.-A.) : *La fin de la terre ou l'aube des temps meilleurs.* Coll. « Aux horizons de la pensée ». Éd. du Levain, Paris, 1955; 40 p.; 60 fr.

La Trinité, Œuvres de saint Augustin, 2e série, 1re partie : *Le mystère,* par M. MELLET, O.P. et P.-Th. CAMELOT, O.P. Introduction par E. HENDRIKX, O.E.S.A. Desclée de Brouwer, Paris, 1955; 1 vol. rel., 606 p.

TROUNCER (Margaret) : *La Moniale.* Éd. Mondiales, Paris, 1955; 1 vol. rel., 450 p.

VICAIRE (M.-H., O.P.) : *Saint Dominique de Caleruega,* d'après les documents du XIIIe siècle. Lettre-Préface du Rme P. T. É. Mc DERMOTT, O.P. Éd. du Cerf, Paris, 1955; 308 p.; 870 fr.

NOS PRINCIPAUX DÉPOSITAIRES

Allemagne :

Dokumente Verlag
Offenburg-Baden
Weingartenstrasse 8
C.C.P. Karlsruhe 677-01

Argentine :

La Casa del Libro
Saouaf y Khadige
844, Paraguay
Buenos Aires

Belgique :

La Pensée Catholique
40, avenue de la Renaissance
Bruxelles

Brésil :

Livraria duas Cidades LTDA
Caixa Postal 433 *Sao Paulo*

Canada :

Periodica
5.112 avenue Papineau
Montréal P. Q.

Garneau, 47, rue Buade
Québec

Égypte :

Ed. Bassili
5, rue Ancienne Bourse
B. P. 1022 *Alexandrie*

Glaser, Boîte postale 215 *Le Caire*

Espagne :

Insula, Carmen 9 Ypreciados
Madrid

Grande-Bretagne :

Blackfriars Publications
Woodchester Lodge
Woodchester Stroud, Glos.

Duckett, Catholic Bookseller
140, Strand *London W. C. 2*

Hollande :

Librairie Coebergh
Ged Oude Gracht 74 *Haarlem*

Meulenhoff et C°
Beulingstraat 2-4
Amsterdam C.

Italie :

Libreria Internazionale
Pia Societa San Paolo
Via Pio X, 8 *Roma*

Desclée et C°
Piazza Grazioli n° 4
Roma 117

Liban :

Librairie A. Chehab et C°
Boîte postale 398 *Beyrouth*

Portugal :

Uniao Grafica
Rua Santa Marta 48 *Lisboa*

Suède :

Dominikanernas Bokhandel
Linnegatan 79 *Stockholm*

U. S. A. :

The International News Company
131, Varick Street *New York 13*

Moore Cottrell Subs. Agencies
North Cohocton N. Y.
St Benet Library
506 S. Wabash avenue
Chicago 5 Ill.

Le gérant : R. P. Plé, 29, boulevard Latour-Maubourg, Paris-7e.
Impr. Aubin, Ligugé (Vienne). — D. L., 3e trimestre 1955. — Impr., n° 1193.